الدفاع

عن البلدان الاسلاميّة

دراسة فقهية مقارنة

جواد الفخّار الطوسي

مركز الدراسات العلمية
التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

الدفاع عن البلدان الإسلاميّة

دراسة فقهية مقارنة

جواد فخّار الطوسيّ

سر شناسه : فخارطوسی، جواد

عنوان و نام پدیدآور : الدفاع عن البلدان الإسلامية دراسة فقهية مقارنة/ جواد فخّار الطوسي.

مشخصات ناشر : طهران : المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، مركز الدراسات العلمية، المعاونية الثقافية، ١٤٣٠ق= ٢٠٠٩م = ١٣٨٨.

مشخصات ظاهری : ٣٤٨ ص

شابك : ٢-٠٦١-١٦٧-٩٦٤-٩٧٨

وضعيت فهرست نويسى : فيپا

يادداشت : عربى

موضوع : دفاع مشروع (فقه)

موضوع : دفاع ملى (فقه)

شناسه افزوده : مجمع جهانى تقريب مذاهب اسلامى، مركز مطالعات علمى، معاونت فرهنگى.

رده بندى كنگره : ١٣٨٨ ٧ د ٣ ف /١/ ١٩٦ BP

رده بندى ديويى : ٣٧٧ / ٢٩٧

شماره كتابشناسى ملى : ١٧٤٨٠٤٣

المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

- اسم الكتاب : الدفاع عن البلدان الإسلامية- دراسة فقهية مقارنة
- تأليف: جواد فخّار الطوسي
- تقييم الكتاب: أحمد شفيعي نيا
- تنضيد الحروف: عصام بدري
- الاخراج الفني: يحيي المروجي
- تصميم الغلاف: محمّد تقي مهجور
- نشر: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية - المعاونية الثقافية- مركز الدراسات العلمية
- الطبعة: الأولى - ١٤٣٠ هـ. ق / ٢٠٠٩ م
- الكمية: ٢٠٠٠ نسخة
- السعر: ٤٢٠٠٠ريال
- المطبعة: نگار
- شابك: ISBN: ٢-٠٦١-١٦٧-٩٦٤-٩٧٨

- العنوان: الجمهورية الإسلامية في إيران _ طهران _ ص. ب: ٦٩٩٥ - ١٥٨٧٥

تلفكس: ١٤ - ٨٨٣٢١٤١١ - ٢١ - ٠٠٩٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُواْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾

سورة البقرة / ١٩٠

كلمة المركز

تحتلّ دراسة الحرب حيّزاً كبيراً من البحوث ذات الأهمية البالغة في عالمنا المعاصر، وهي ما تزال تفتح جوانب جديدة ومختلفة من البحث، وتثير النقاش على مستوى بارز حولها. وما زالت البحوث والدراسات المعمقة والمختلفة تتعرّض إلى هذه الظاهرة بصورة مكثّفة، وتتصدّى بشكل علمي جوانب مختلفة منها.

ونوجز فيمايلي بعض النماذج من الدراسات التي اهتمت بالحرب:

(أ) الدراسات التي تتناول أثر الحروب في المجالات الاجتماعية والاقتصادية، وتبحث في جذورها التاريخية.

(ب) هل أنّ الأصل في العلاقات هو الحرب أم الاسلام، ولو لم تكن الحرب أصلاً فلماذا كانت الغلبة لها على طول تاريخ البشر؟

(ج) الدراسات حول الحروب الواقعة في عصرنا الحاضر، ولا سيما الحروب العالمية التي اتخذت أشكالاً متعدّدة ومختلفة من المواجهة، وتقسيمها إلى باردة وأخرىٰ ساخنة... إضافة إلى الدراسات التي تهتم بموضوع الحرب النووية القادمة وما يمكن أن تفرز من تداعيات سلبية عالمية تنعكس آثارها التدميرية الشاملة على كلّ قطاعات الحياة، والمقترحات المقدّمة للحيلولة دون وقوعها.

(د) مسائل، من قبيل: مسألة الحرب والتكتيك العسكري، الحرب وآثارها على البيئة، وأبرز القواعد والقوانين التي ينبغي رعايتها في ميدان الحرب والمواجهة العسكرية، والعلاقة ما بينها وبين حقوق البشر الدولية، والتطوّر الذي طرأ على وسائل الحرب والقتال، ثم علاقة الحروب مع الحضارات من جهة زوالها أو انتشارها وتوسّعها...

(هـ) العشرات من المسائل الأخرىٰ التي تتعلّق بـهذا المـوضوع السـاخن، مـن قـبيل: التوسعة في مجالات الحرب، مـن المـجال العسكـري إلى مـجالات أخـرىٰ؛ كـالحرب الالكترونية، والحرب الاقتصادية، والحرب الدبلوماسية، والحرب الثقافية... وغيرها مـن المواضيع ذات الصلة بالحرب وعلاقتها بحياة الإنسانية الاجتماعية والاقتصادية، والعلوم التطبيقية المختلفة، كلّ ذلك مازالت تحتلّ حيزاً مهمّاً من اهتمامات الباحثين، وكلّها تصبّ في نطاق موضوع الحرب والسلم.

(و) إلى جانب هذه الدراسات ثمة آراء وتحليلات منشورة على شكل مقالات تتضمن أقاويل مغرضة، وادعاءات مشوهة ومحرّفة حول الحرب في الاسـلام، تـنشرها أطـراف غربية أو مراكز تابعة للغرب، تحاول أن تصف الاسلام من الصفات السيئة.

(ز) إضافة إلى أنّ أغلب الحروب المثارة في عالم الاسلام اليوم ـ إن لم نقل: جميعها ـ إنّما هي بتخطيط وإيعاز غربي، الذي يحاول أن يلعب لعبته في إشعال الحـرائـق، بـصورة مباشرة أو غير مباشرة، في بقاع مختلفة من العالم، وإلصاق التهم بالاسلام، أو بالجماعات الاسلامية المنتشرة في العالم و... كلّ ذلك يضيف هموماً أخرىٰ إلى الباحثين في تـحديد الحقائق وتشخيص الوقائع بصورة سليمة عن كلّ عوامل الغموض والضبابية.

ورغم أنّ هنالك من المسلمين من يتعاطىٰ مع الواقع بعنف مفرط، وبصورة تبدي انطباعاً بتعامله مع عوامل المؤامرة الغربية، من خلال تعزيز الصورة الموجهة للرأي العام العـالمي حول الإرهاب الدولي وعلاقته بالاسلام، إلّا أنّه ـ على كلّ حال ـ سوف يزيد من تشويه الصورة وضبابيتها، ويرفع درجة أخرىٰ من تعقيداتها، علاوة على أنّ ذلك يـعدّ مـوضوعاً ملحاً وحسّاساً عند الرأي العام الدولي.

واستطاع الغرب في مثل هذه الظروف أن يتذرع في خطاباته من أجل إقـناع شـعوب العالم بأنّ الاسلام لايمثّل إلّا السيف، وشنّ الحروب على الآخـرين، وأن يـعزّز دعـواتـه الواهية، والمتمثلة بـ:

١. علاقة الاسلام بالإرهاب، من خلال الإشارة إلى ما تقوم به بعض الجماعات السلفية

المتطرفة من ممارسات مسلحة ودموية في أنحاء من العالم، والتي استنكرها المسلمون في عموم الأرض جملةً وتفصيلاً.

٢. التشكيك بالعلاقة القائمة بين الجماعات التي تقوم بمثل هذه الممارسات والغرب نفسه، كأنّ هذه الجماعات مموّلة داخلياً، وبتوجيه من المسلمين أنفسهم!!

ومن جهة أخرىٰ يسعىٰ الغرب إلى تشويه صورة كلّ مقاومة مشروعة يقوم به المسلمون للدفاع عن حياض بلدانهم ومقدساتهم، ومواجهة المحتلّين الذين يرغبون في تثبيت سياساتهم أو تمريرها عبر شعوب المنطقة، من كونها لاتمثّل سوىٰ هجمات إرهابية مسلحة وغير مشروعة، وإلصاق شتّىٰ التهم بالاسلام وأتباعه.

يعني أنّهم يسعون إلى إشعال الحروب ونشر الكوارث باستخدام أشدّ الأسلحة دماراً، لكنّهم في الوقت نفسه يدّعون نشر السلام في العالم، بدعواتهم الفارغة لحقوق البشر ونشر الديمقراطية بين الشعوب!

والمسلمون في ظلّ هذه الظروف المحدقة، والتطورات الواقعة في الساحة السياسية العالمية، والصورة المشوّهة الراكدة في ذهنية الرأي العالم العالمي حول الاسلام وعلاقته بالإرهاب الدولي، بحاجة إلى إبداء رأيهم تجاه هذه الأحداث، وتقديم الدراسات الجادة والهادفة على هذا الصعيد.

وإذا لم يتمكّن المسلمون من تقديم الأجوبة المقنعة، والمسائل من وجهة نظر الدين الاسلامي بالصورة الموضوعية الصحيحة وبالأدلّة والحجج المسلَّمة، فسوف يساهمون ـ بشكل أو بآخر ـ في تعميق تلك النظرة التي ما فتأت وسائل الإعلام الغربية تسعىٰ إلى نشرها وتعزيزها في أذهان الناس.

إذن فالموقف الحاضر يتطلّب العمل الدؤوب من قبل الباحثين المسلمين والعلماء المصلحين لأجل القيام بوظائفهم في تنوير الرأي العالم بحقيقة هذا الموضوع، وكشف الغموض المحيط به.

كما ينبغي التأكيد على أنّ الاسلام لايرىٰ الحرب إلّا وسيلة دفاعية عن كيانه وحدوده،

ولا يجدها هدفاً بقدر ما هي وسيلة للدفاع عن نفسه... وذلك لغرض:

١ ـ تحديد نظرية الاسلام تجاه هذه المسألة بصورة دقيقة وشفافة، حتّىٰ تتضح قضية أنّ الأصل في العلاقات في الاسلام هل هو الحرب أم السلم؟ وهل هو الهجوم أم الدفاع؟

٢ ـ تشخيص رأي الاسلام تجاه مسألة حقوق البشر، ومدى الواقعية التي يحملها قياساً مع رأي الغرب وادعاءاته في هذا الإطار.

إضافة إلى أنّ مسألة «الدفاع» لم تُطرح بصورة تليق وحاجة المسلمين إليها في ظروفهم الراهنة، إذ أنّها لم تطرح إلّا في حواشي الموضوعات أو بصورة مقالات مختصرة، لذا من الضروري البحث فيها ضمن عنوان فقهي يليق بمكانتها، على مستوىٰ أوسع وأعمق.

إنّ موضوع الدفاع عن البلدان الاسلامية اليوم يعدّ من المواضيع التي تدرج في ملف المسائل الحسّاسة والمهمة، سيّما في ظلّ التحولات الخطيرة التي طرأت على الأوضاع السياسية الراهنة، والتصعيد في مستوى الخلافات التي تشير إلى قرب وقوع الحروب المدمرة، ممّا يبدو من الضروري دراسة هذا الموضوع بصورة علمية وموضوعية بما تتناسب وحجم الحاجة إليها.

فلايجب أن نتصور أنّ الدفاع عن البلدان الاسلامية يعني إذا ما تعرّض أحد البلدان المسلمة لاعتداء من قبل بلد آخر، أن نهبّ جميعاً لإعلان الحرب على البلد المعتدي، ونشعل المنطقة ناراً فتأكل الأخضر واليابس، إنّ هذا ليس بالتصوّر الصحيح، نعم يمكن أن يكون مصداقاً للدفاع، لكنّه ليس المصداق الوحيد له.

لذا على المسلمين دراسة هذا الميدان بموضوعية، والبحث في كيفية سبل الدفاع والمقاومة للحملات الثقافية التي يشنّها الغرب بكلّ إمكانياته المادية والتقنية على الاسلام وأهله، وكسب المعلومات على هذا الصعيد.

إنّ الدفاع عن البلدان الاسلامية يعني الدفاع عن الإرث الثقافي الاسلامي والقيم المعنوية السامية، والدفاع عن هذا الإرث وهذه القيم من الضروريات التي لاتفتقد إلى الدليل.

والواقع انّنا ندعو إلى مثل هذا الدفاع بالقلم والكلمة الحرّة والهادفة، ومقاومة كلّ الهجمات الثقافية التي تتعرّض لها قيمنا الدينية والاسلامية، وحمايتها من كلّ اعتداء وتجاوز، والتي يمكن أن نصطلح عليها بالحرب الثقافية، من خلال العمل على تحقيق:

١ ـ الوحدة بين المسلمين على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم الفقهية والسياسية، من أجل توحيد الصفّ، وتعزيز القوىٰ والطاقات.

٢ ـ الحماية الكاملة للقيم والأصول الانسانية التي جاء بها الاسلام، وأعلنها قيماً عالمية وحضارية.

والأمر نفسه ينطبق على الحرب الاقتصادية الدائرة في العالم الراهن، والتي تمارسها الدول الغربية العظمى ضد الدول الاسلامية النامية، فمن الضروري مناهضة مشاريع الغرب الاقتصادية التي لا يراد منها إلّا إذعانهم لتحقيق مصالحه في المنطقة، وذلك من خلال:

(أ) إيجاد منظومة دفاعية اقتصادية مشتركة للبلدان الاسلامية.

(ب) التسريع في عملية التنمية الاقتصادية الاسلامية، ودعم الدول الضعيفة.

إنّ ملاك الدفاع يتمثّل في بقاء الاسلام والدول والموارد الاسلامية حرة ومصانة، فاذا ما تعرّض أيّ منها لتجاوز أو اعتداء في أيّ صورة وشكل، فعندئذٍ يجب الدفاع عنها.

ومن هنا ينبغي الاهتمام بتدوين موضوعات هذه المساحة الحساسة من علاقات المسلمين بالأمم الأخرىٰ فقهياً، والتعرّض لها بحثاً ودراسةً واستدلالاً، وبيان أدلّة النتائج التي نتوصّل إليها، وبيان ضرورة الوحدة والتكاتف بين المسلمين على صعيد الدفاع عن أنفسهم وبلدانهم ومقدساتهم ومواردهم التي وهبها الله لهم إذا ما تعرّض أيّ بلد منهم لاعتداء خارجي.

وهذا الكتاب يعدّ من الكتب المقارنة التي أُلّفت في هذا الاتجاه، واهتمت بتدوين المساحة المشتركة بين المدرستين: الشيعية والسنّية، وموقفهما المشترك تجاه هذه المسألة فقهياً، وما يمكن أن تشكّله من دور على صعيد تعزيز وحدة الأمة، وانسجامها، وهي تواجه أعتىٰ وأشرس هجمة ثقافية واقتصادية من الغرب.

فقد تسنّى لحجة الاسلام والمسلمين الشيخ جواد فخار الطوسي أن يدلي بدلوه في هذا الميدان، ضمن دراسة فقهية مقارنة، تبحث موضوع الدفاع وأركانه وموجباته، وتوضيح العلاقة القائمة بينه وبين مسألة التعايش وحفظ البيئة و...، وبيان أبرز الأحكام المتعلّقة بالدفاع وأخلاقياته، ضمن عرض يمكن أن يلبّي حاجة القارئ والمثقف المسلم، وبلغة يفهمها الجميع.

إنّ المركز إذ يقدّم هذا السفر العلمي ليكشف عن أمرين:

١. اهتمام المذاهب الاسلامية جميعاً بموضوع الدفاع عن البلدان الاسلامية، وسبل دعمه، وترشيدها.

٢. طموح المجمع العالمي الأغرّ في توثيق الصلة بين المذاهب عبر طرح مشاريع علمية وثقافية من شأنها أن تكرس المحبة والوئام بين المسلمين.

وفي الوقت الذي نثمّن جهود المؤلف، وتقديرنا لما قدّمه من مساهمة في تعزيز الوحدة والتقريب، لايفوتنا أن نشكر قسم الفقه والأصول التابع إلى مركزنا، مع كادره وأفراده العاملين الذين لم يألوا جهداً في تقديم الأفضل لإخراج هذا السفر بحلّته القشيبة.

نسأل المولى القدير التوفيق في تقديم الأفضل، وتلبية حاجات مكتبتنا الاسلامية العامرة إنّه سميع مجيب.

أحمد المبلّغي

مسؤول مركز الدراسات العلمية

التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

المقدمة

الحمد لله علىٰ ما أنعم، وله الشكر علىٰ ما ألهم، والصلاة والسلام علىٰ خير الخلق محمّد وآله وسلم.

يعدّ موضوع الدفاع عن البلدان الإسلامية من الموضوعات في غاية الأهمية؛ لأنّه يمسّ جوانب عديدة من حياة الانسان المسلم الفردية والاجتماعية، ممّا يستوجب الاهتمام في هذا الموضوع، ودراسته دراسةً تقريبيّةً مقارنة، لتغني نهم القارئ والباحث الاسلامي.

وفي خضمّ الأوضاع السياسية والاقتصادية والثقافية التي تمرّ بها أمتنا الاسلامية، نجد من الضروري أن يكون البحث في الموضوع المذكور آنفاً من منظور فقهي إسلاميّ، والمنهج المتّبع فيه المقارنة والتطبيق بين آراء فقهاء الشيعة وأقوال فقهاء أهل السنّة، لتكون الصورة شفافة من كلّ أبعادها، وأطرافها.

وقبل الخوض في البحث يجدر بنا الإشارة إلى مايلي:

١ ـ أنّ الأبحاث الفقهيّة لو أُريد لها أن تكون متقنة وذات نتيجة إيجابيّة، وتحلّ مشاكل المسلمين، يجب أن تراعي القواعد الثلاث الآتية:

الأُولىٰ: دراسة المسائل الدينيّة في إطار الروابط الاجتماعيّة، فضلاً عن الدائرة الفرديّة والشخصيّة.

الثانية: تشخيص المبادئ والتوجّهات الخاطئة المترسّبة في أذهان فقهاء المسلمين،

من الشيعة والسنّة، وإفراغ الذهنية منها؛ لتعود هذه الذهنية إلى المصادر الدينية الأصلية، فتباشر الاستنباط على أساسها.

الثالثة: الاهتمام بآراء ووجهات النظر عند سائر فقهاء المذاهب المختلفة، والسعي إلىٰ أن تكون هذه المراجعة والاهتمام ـ إضافة إلىٰ كشفها للتأثير المتقابل في الأقوال ووجهات النظر ـ لتبيين لوازم ومقدّمات المسائل الفقهيّة. والأبحاث الفقهية التقريبيّة (المقارنة) يمكنها أن تؤمّن القاعدة الثالثة هذه.

المراد من البحث الفقهي المقارن

قد عُرّف الفقه المقارَن بـ«جمع الآراء المختلفة في المسائل الفقهيّة علىٰ صعيد واحد دون إجراء موازنة بينها»[١]. فعلىٰ هذايفترق الفقه المقارَن عن الخلاف: بابتناء الثاني على الموازنة بين الآراء من دون الأوّل.

وعُرّف أيضاً بـ«جمع الآراء الفقهيّة المختلفة، وتقييمها، والموازنة بينها بالتماس أدلّتها، وترجيح بعضها علىٰ بعض»[٢].

فيفترق عمّا سمّي بـ«علم الخلاف»؛ إذ عرّفوه بـ«علم يقتدر به علىٰ حفظ الأحكام الفرعيّة المختلف فيها بين الأئمّة أو هدمها بتقرير الحجج الشرعيّة وقوادح الأدلّة» فإنّهما وإن كانا مشتركين في عرض آراء الفقهاء والموازنة بينها، فإنّه يفترض في علم الخلاف آراء سابقة يراد تقريرها وتعزيزها وهدم ما عداها، في حين يأخذ المقارن وظيفة الحاكم الذي يعتبر نفسه مسؤولاً عن فحص جميع الوثائق وتقييمها، والتماس أقربها للواقع، ولايهمّه أن يلتقي ما ينتهي إليه بما لديه من سوابق فقهية[٣].

---

(١) الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) انظر: المصدر نفسه: ٣ ـ ٤.

وقد نظر بعضهم إلى التعريف الأوّل، فقال: إنّه «النظر في اثنين أو أكثر ممّا يشترك في الطبيعة والصفات الأساسية؛ لإبراز مواطن الاتّفاق والافتراق»[١].

ويترتّب على البحث الفقهيّ المقارن أمران مهمان، هما:

أ ـ الوصول إلىٰ أرجح الأقوال.

ب ـ التقريب بين المذاهب الإسلاميّة؛ لأنّ الباعث علىٰ كثير من المناقشات والمنازعات إنّما هو عدم وقوف العلماء علىٰ أقوال المذاهب الأُخر. ومن أصدق الشواهد علىٰ ذلك ما قاله الشيخ الطوسيّ ﵀ في مقدّمة كتابه المبسوط:

«لا أزال أسمع معاشر مخالفينا من المتفقّهة والمنتسبين إلىٰ علم الفروع يستحقرون فقه أصحابنا الإماميّة، ويستنزرونه وينسبونهم إلىٰ قلّة الفروع وقلّة المسائل. ويقولون: إنّهم أهل حشو ومناقضة، وإنّ من ينفي القياس والاجتهاد لا طريق له إلىٰ كثرة المسائل، ولا التفريع على الأُصول؛ لأنّ جلّ ذلك وجمهوره مأخوذ من هذين الطريقين. وهذا جهل منهم بمذاهبنا وقلّة تأمّل لأُصولنا. ولو نظروا في أخبارنا وفقهنا، لعلموا أنّ جُلّ ما ذكروه من المسائل موجود في أخبارنا، ومنصوص عليه عن أئمّتنا... إمّا خصوصاً أو عموماً، أو تصريحاً أو تلويحاً»[٢].

ويذكر أنّ الاختلاف ليس بين الإماميّة وسائر المذاهب فقط، بل الخلاف يتراءىٰ بين تلك المذاهب أيضاً، فهذا ابن خلدون يقول في مقدمته:

«فاعلم أنّ هذا الفقه المستنبط من الأدلّة الشرعيّة كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم خلافاً لابدّ من وقوعه لما قدّمناه، واتّسع ذلك في الملّة اتّساعاً عظيماً، وكان للمقلّدين أن يقلّدوا من شاءوا منهم. ثُمّ لمّا انتهىٰ ذلك إلىٰ الأئمّة الأربعة من علماء الأمصار، وكانوا بمكان من حسن الظنّ بهم، اقتصر الناس علىٰ

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ١٤١٩هـ، العدد الحادي عشر: ٣٣.

(٢) المبسوط ١: ١ـ٢.

تقليدهم، ومنعوا من تقليد سواهم لذهاب الاجتهاد؛ لصعوبته وتشعّب العلوم التي هي موادّه باتّصال الزمان، وافتقاد من يقوم على سوىٰ هذه المذاهب الأربعة. فأُقيمت هذه المذاهب الأربعة أُصول الملّة. وأجري الخلاف بين المتمسّكين بها والآخذين بأحكامها مجرى الخلاف في النصوص الشرعيّة والأُصول الفقهية، وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كلٍّ منهم مذهب إمامه، تجري علىٰ أُصول صحيحة وطرائق قويمة، يحتجّ بها كلّ علىٰ مذهبه الذي قلّده وتمسّك به، وأُجريت في مسائل الشريعة كلّها وفي كلّ باب من أبواب الفقه، فتارة يكون الخلاف بين الشافعي ومالك، وأبو حنيفة يوافق أحدهما، وتارة بين مالك وأبي حنيفة، والشافعي يوافق أحدهما، وتارة بين الشافعيّ وأبي حنيفة، ومالك يوافق أحدهما. وكان في هذه المناظرات بيان مآخذ هؤلاء الأئمّة ومثارات اختلافهم ومواقع اجتهادهم.

وكان هذا الصنف من العلم يسمّىٰ بالخلافيّات، ولابدّ لصاحبه من معرفة القواعد التي يتوصّل بها إلىٰ استنباط الأحكام، كما يحتاج إليها المجتهد، إلّا أنّ المجتهد يحتاج إليها للاستنباط، وصاحب الخلافيّات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من أن يهدمها المخالف بأدلّته.

وهو لعمري علم جليل الفائدة في معرفة مآخذ الأئمّة وأدلّتهم، ومران المطالعين له على الاستدلال عليه. وتآليف الحنفيّة والشافعيّة فيه أكثر من تآليف المالكيّة؛ لأنّ القياس عند الحنفيّة أصل للكثير من فروع مذهبهم كما عرفت، فهم لذلك أهل النظر والبحث. وأمّا المالكيّة فالأثر أكثر معتمدهم، وليسوا بأهل نظر، وأيضاً فأكثرهم أهل الغرب، وهم بادية غفّل من الصنائع، إلّا في الأقل. وللغزاليّ ﷺ فيه كتاب المآخذ، ولأبي زيد الدبّوسيّ كتاب التعليقة، ولابن القصّار من شيوخ المالكيّة عيون الأدلّة. وقد جمع الساعاتيّ في مختصره في أُصول الفقه جميع ما ينبني عليها من الفقه الخلافيّ، مُدْرِجاً في كلّ مسألة ما ينبني عليها من الخلافيّات»(١).

(١) مقدمة ابن خلدون: ٤٥٦ ـ ٤٥٧.

وأمّا بالنسبة إلى القاعدتين: الأولى والثانية، المشار إليهما، فلأجل تأمين وضمان تحقيقهما، بمعنىٰ: إيجاد أبحاث فقهيّة تأخذ المسائل الاجتماعية بنظر الاعتبار، وترفع الرواسب المتخلّفة في ذهنيّة الفقهاء، فإنّ طريق الحلّ هو العمل الجادّ في تجديد الأبحاث الفقهيّة القديمة والمستهلكة، ثُمّ السعي إلىٰ إيجاد قالب جديد لها.

وفي اعتقادي أنّ تغيير شكل الأبحاث وقوالبها في كثير من الموارد سوف يجعلها مفيدة للغاية؛ ولهذا يجب وضع القوالب للمسائل الفقهيّة جانباً، ويبدأ في كلّ بحث بتفكيك الأُسس والقواعد العامّة عن الفروع والمسائل الجزئيّة، ثُمّ يصار إلىٰ استخراج العناوين والموضوعات الأصليّة المطروحة في النصوص الحقوقيّة بما يناسب مورد البحث، وتطرح إلىٰ جانبها البحوث الفقهيّة.

٢ ـ موضوع الدفاع وضرورة الاهتمام بهذا الموضوع

هذا الموضوع الذي اخترناه للبحث، أي: الدفاع عن البلدان الإسلاميّة لم يكن مطروحاً علىٰ طاولة البحث، إلّا بهذه الصفة التي بيّناها؛ فإنّ فقهاء المسلمين اهتمّوا اهتماماً ملموساً بالأحكام والآداب المرتبطة بعلاقة المسلمين بغيرهم؛ لأنّ الدعوة الإسلامية نشأت في بيئة تحكمها صراعات عنيفة، ومواجهات من قبل المخالفين والمشركين، فتكلّم الفقهاء عن حالات السلم والحرب، وأحكام الدار والمعاهدات، والمستأمنين والذميّين... ومن ركائز تلك الأبحاث مبحث «الجهاد» وما يرتبط به في نظر الشرع، إلىٰ أن بلغ الأمر إلىٰ تدوين الكتب والرسالات المختصّة بهذا الموضوع، مع أنّهم خصّصوا باباً منفرداً به، وجعلوه أحد الأبواب الفقهية.

وفي ذلك قال بعض الكتّاب المعاصرين:

«إنّ بعض الفقهاء صنّفوا كتباً مستقلّة في الجهاد وما يتعلّق به، مثل: سير الأوزاعي، وكتاب الجهاد لعبدالله بن مبارك، وهو أوّل مؤلَّف في الجهاد، والسير الكبير والسير

الصغير لمحمّد بن حسن الشيباني، وسير محمد الواقدي، وكتاب الجهاد للطبري، ورسالة في الجهاد للكرماستي، ورسالة أُخرىٰ لابن الخطيب، ونحو ذلك.

وسبب هذا الاهتمام أنّ حروب الردّة والبغاة والخوارج، والفتوحات الإسلاميّة في فارس والعراق والشام ومصر وشمال إفريقيا أو بتعبير أصحّ: نشر الدعوة الإسلاميّة، كان لها أثر كبير في الفقه، حتّىٰ إنّه لا مغالاة إذا قلت: إنّ الفقه الإسلاميّ بدأ ينسج خيوطه الأولى في ظلّ الفتوحات الأولىٰ، ثمّ نما وازدهر اتّساع العلاقات الدوليّة بين المسلمين وغيرهم، تلك العلاقات التي أوجدت ثورة في الأذهان لمعرفة حكم الحوادث المستجدّة والتي تحمل طابع الفقه العام»[١].

ومع وجود مثل هذه الأبحاث فقد واجهت الفقهاء في هذا المجال مشكلتان:

الأُولىٰ: في المصادر الأوليّة التي تستند غالباً إلى السنّة المأثورة كانت المواجهة العسكريّة مع أعداء الإسلام قد لوحظ فيها الشروط الزمانيّة والمكانيّة الخاصّة التي كانت للمسلمين عندما كانوا يهاجمون في خارج حدودهم لردع الأعداء.

فكثير من الفقهاء عندما يواجهون هذه النصوص ينظرون إلىٰ ظاهر القضية والواقعة، ويحسبون أنّ هذه الحروب التي تجري في الظاهر خارج الحدود هي من أجل الدعوة إلى الإسلام وإعلاء كلمة الحقّ في سائر الأرض، وعليه يصفون هذه الحروب بـ(الجهاد الابتدائيّ)، أي: الجهاد الذي لم يكن ردّاً علىٰ هجوم عدوّ، وإنّما هو بمبادرة المسلمين البحتة بهدف إرشاد سائر الأُمم إلى الإسلام. هذا من جانب.

ومن جانب آخر أنّ في الأحوال الزمانيّة والمكانيّة التي صدرت فيها هذه النصوص كان المسلمون في أوج قدرتهم وسيطرتهم، وغالباً لم يكن هناك خطر يهدّدهم بالهجوم من جانب الأعداء.

---

(١) آثار الحرب في الفقه الإسلاميّ: ١٥.

فعلىٰ أساس هذه النتيجة التي حصلنا عليها بمراجعة النصوص الفقهية في مصادرها الأوّلية سوف تتخصّص أغلب أبحاث ذلك القسم ـ من الفقه الذي يتكفّل ببحث المواجهة العسكريّة مع أعداء الإسلام ـ بالجهاد الابتدائيّ.

ومن هنا فإنّ بحث الدفاع المطروح في مجال صدّ هجوم الأعداء سوف يبقىٰ مهملاً، وهو في أغلب الكتب الفقهيّة الشيعيّة يُتعرَّض له كفرع أو هامش بحث من قبيل: ضرورة استئذان الإمام للجهاد، وغالباً لايتجاوز التطرّق إليه أكثر من صفحة أو صفحتين؛ ولذا نجد الباحث يجهد في أن يجد في كتاب فقهيّ مستقلّ بحثاً بعنوان «الدفاع» أو مبحثاً يتضمّن موضوع الدفاع.

ولكن من الواضح أنّ المقصود بالحرب الدفاعيّة هي الحرب التي في مقابل هجوم أعداء الإسلام، لا الدفاع الشخصيّ الذي يُعبَّر عنه بالدفاع المشروع، والذي ذكره بعض الكتّاب والحقوقيّين المتأخّرين في مؤلّفاتهم.

المشكلة الأُخرىٰ: أنّ هناك قضيّة يجب أن لاتبقىٰ بعيدة عن الأنظار، وهي: أنّ البشريّة اليوم حتّىٰ من أجل الحروب والدفاع عن النفس أيضاً لها قوانين مكتوبة ومدوّنة علىٰ وفق أسس وقواعد تحكيم عقلائيّة دولية.

وعلاوة علىٰ ذلك أنّ قسماً واسعاً من الحقوق العامّة الدوليّة توجد بين فصولها مسائل ترتبط مباشرة أو غير مباشرة بمباحث الحرب والمواجهة العسكريّة مع المسلمين وغير المسلمين.

والفقهاء يجب أن يحدّدوا موقفهم، ويبيّنوا رأيهم في قبال تلك المسائل، وبالطبع أنّ الأبحاث الفقهيّة الحاليّة خالية من هذا النوع من المباحث أيضاً، وموقف الفقه والفقهاء من المسائل المذكورة آنفاً ما يزال مسكوتاً عنه.

وحينما تعرّضوا لموضوع الدفاع في ثنايا بحث (الجهاد) إنّما كان في إطار العلاقات التي تحقّقت في الماضي، وهي علاقات بسيطة ساذجة جدّاً. فقد قسّموا العالم إلىٰ

دارين: دار الإسلام، ودار الكفر، ووضعوا للبحث عن الجهاد عموماً والدفاع خصوصاً أُطروحة تليق بالإنسان الذي عاش قبل مئات السنين.

والآن مع تنظيم القرارات العالميّة، ووضع علم جديدٍ موسوم بـ(القانون الدولي العام) نرى من الضروريّ التعرّض لمسألة الدفاع من منظار فقهيّ؛ لأنّا نجد في الإسلام حلولاً شافية ووافية لمعظم الأحكام التي تحتاجها الدول المتمدّنة في علاقاتها الدوليّة مع اختلافات أقتضتها العقيدة الإسلاميّة، فالجدير بالبحث بيان تأثير الدفاع في هذه العلاقات وتأثيره في تعامل المسلمين مع غيرهم.

وبالالتفات إلىٰ هاتين المشكلتين المذكورتين ركزنا في هذا الكتاب على تحقيق الأهداف الآتية:

(أ) تأليف مجموعة فقهيّة يتعيّن فيها بشكل واضح موضوع مبحث الدفاع.

(ب) دراسة المسائل المطروحة في مجالات الحقوق الدوليّة العامّة التي لها ارتباط بمسألة الدفاع.

٣ ـ أهميّة موضوع الدفاع وضرورة تناوله

إنّ الاندفاع باتجاه البحث والتحقيق في موضوع الدفاع يحظى بالأهميّة من عدّة جهات:

الأُولىٰ: بيان موقف الإسلام في مجال المواجهة العسكرية وأداء العمليّات الحربيّة. ولاشكّ أنّ القارئ ربّما لاتغيب عنه أنّ من جملة الحملات الشعواء التي شُنّت على الدين الإسلامي والنبيّ الأكرم ﷺ من قبل المعاندين والجهلاء هو اتّهامهم للإسلام ولنبيّه ﷺ بأنّه من دعاة الحرب، وذو نزعة توسّعية.

إذ إنّ هؤلاء مع تأكيدهم للحروب التي حدثت في صدر الإسلام، سواءٌ في عصر النبي ﷺ أو في عهد الخلفاء، يرون أنّ الشريعة الاسلامية سعت إلىٰ بسط وتوسيع

نفوذها الجغرافيّ بواسطة الحروب وبقوّة السيف.

إنّ أوّل أثر وفائدة للأبحاث الفقهيّة في موضوع (الدفاع) أنّها توضّح ـ عن طريق وجهة نظر الشريعة الإسلامية، وبالرجوع إلى النصوص الفقهيّة ـ هذه الحقيقة، وهي: أنّ الحروب الإسلاميّة لم يكن هدفها السيطرة على البلدان، وبسط النفوذ، وتوسيع الرقعة الجغرافيّة، كما تبيّن مكانة الدفاع في البرنامج العسكري الذي أكّده الشرع المقدّس في مجموعة من المباحث الفقهيّة في مجال الدفاع، حيث يشير إلىٰ هذا الهدف الأساسي.

والجدير بالذكر أنّ الإجابات عن هذا الاتّهام كثيرة، لكنّها في الغالب إجابات غير شافية، ولم تنطلق من أعماق الفقه ولبّه، ولم تؤكّد ضرورة النظر في إعادة قراءة النصوص الفقهيّة بصورة علمية خالية من العوامل الدخيلة التي تحول بين الباحث والحقيقة، علىٰ أنّ الذي يكفل مثل هذا النوع من الإجابات هي الأبحاث الفقهيّة المستقلّة في موضوع الدفاع.

الثانية: الوقائع الحادثة أخيراً، والاستفزازات التي تمارسها ـ وما زالت ـ دول الغرب ضدّ بعض البلدان الإسلامية ـ بهدف إحكام قبضتها علىٰ مواردها وخيراتها من جانب، وظهور روح الشجاعة والمواجهة من بين المسلمين في قبالها من جانب آخر ـ تلزم وتوجب تعيين الخطط والبرامج التي تهدف إلىٰ حثّ المسلمين على الدفاع؛ من أجل وضع حدٍّ لهذه الاستفزازات، وتوعيتهم بالضوابط الشرعيّة بما يناسب القانون الدوليّ العامّ؛ حذراً من معارضة الرأي العامّ العالميّ لهذه العمليّات والمقاومة التي يقوم بها المسلمون، ودفعاً لعوامل التطرّف ممّا قد تؤدّي إلىٰ الإفراط في عمليّة التصدّي.

الثالثة : سدّ الفراغ الموجود في موضوع (الدفاع)؛ وذلك بإصدار كتاب يكون هو المرجع فيه، بأُسلوب مقارن يعرض آراء فقهاء المسلمين من المدرستين: الشيعية والسنّية.

هذه جهات ثلاثة أساسيّة، وإن ثمة جهات أخرىٰ أيضاً يتناولها هذا الكتاب نشير

إليها في مطاوي البحث؛ لكن هدفنا الأساس هنا هو أن نرسم مشروعاً لأُسس الإسلام الدفاعيّة، يمهّد للمسلمين الاهتداء بهديه والاحتذاء بحذوه في عصرنا، ومن ثَم نتصدّىٰ للإجابة عن التساؤلات والشبهات المرتبطة بالحرب في إطارها العامّ، والدفاع في إطاره الخاصّ.

ولايفوتنا أن نؤكّد أنّ موقف الفقه الإسلامي: الشيعيّ والسنيّ واحد في حقل الدفاع، ولايفترقان، سواء على مستوىٰ تقييم أثر الدفاع في قرارات الشارع العسكرية أو على مستوىٰ ممارسته كحقّ مشروع أقرّته الشريعة السمحاء.

٤ ـ الابتكارات والنظريات الجديدة المطروحة في الكتاب

ما يميّز هذا الكتاب وجود ابتكارات ونظريات جديدة طُرحت وحظيت بالاهتمام لم تكن مسبوقة ولا مطروحة على بساط البحث من قبل، سوف يجدها الباحث مطروحة هنا للمرّة الأولى.

لكن تجدر هنا الإشارة إلى نقطتين اثنتين:

أولاً: إنّ هذه النظريات تمّ استخراجها من المصادر والنصوص الشيعيّة والسنيّة المعتمدة، وجرىبذلا جهود كبيرة من أجل اعتماد آليّة مناسبة في هذا الإطار، كما قامت مساعٍ كثيفة ترمي إلى إزاحة الغبار عن عبارات وكلمات كبار فقهاء المدرستين: الشيعية والسنّية في محاولة للتوصّل إلى جذور هذه النظريّات، وتوثيقها بآرائهم وأقوالهم، وبالتالي نسبتها إليهم ولو في باكورة تولّدها.

ثانياً: إنّ هذه النظريّات، وعلى الرغم من كونها غير مسبوقة، تعدّ من جملة ما تناوله كبار علماء الشيعة والسنّة، وطرحُ احتمال وجود مثل هذه الآراء في أقوال العلماء الماضين من شأنه أن يفسح المجال أمام الباحثين في المستقبل لبحوث أوسع.

كما أنّ وجود هكذا قراءات ومقاربات محتملة بوسعه أن يحوّلها ـ في ظلّ السعي

العلميّ الحثيث والجهاد العلميّ المتواصل ـ إلى نظريّات قويّة وآراء مستدلّة معتبرة تحتلّ مكانة مرموقة في الوسط الفكريّ في المستقبل القريب.

على أنّ من النظريّات المطروحة في هذا الكتاب ما تعرّض له الفقهاء والعلماء القدماء من الشيعة والسنّة؛ غير أنّه تمّ التأكيد عليها هنا أو تقريرها بصورة جديدة كأن يضفيْ عليها بعض الأدلّة والبراهين. وعلى هذا الأساس، يمكن اعتبار كلا هذين النوعين من ابتكارات هذا الكتاب.

وفيما يلي نستعراض أهمّ وأبرز النظريات المبتكرة التي جاء بها الكتاب بشكل إجمالي:

١ ـ **نظرية أصالة بيضة الإسلام**: وتفيد أن لا أصالة ولا موضوعيّة ـ طبقاً لهذه النظريّة ـ للدفاع عن الأرض أو الشعب أو أيّ شيءٍ آخر، بل إنّ موضوعه هو بيضة الإسلام.

وهذا العنوان ذو مفهوم نسبي، له القابليّة للانطباق على كثير من الأشياء المختلفة؛ فبيضة الإسلام ذات مفهوم واسع ومرن، غير قابل للتقييد بزمان أو مكان أو شخص خاصّ، بل له مصاديق متنوّعة ومتعدّدة بحسب الأحوال الراهنة.

وبناءً على هذه النظريّة، فإنّ البلدان الإسلامية وجماعة المسلمين و... ممّا طُرح في كلام الفقهاء بعنوان موضوع للدفاع، إنّما هي من باب كونها مصاديق لبيضة الإسلام؛ وإلّا فلا خصوصيّة لأيّ واحد من الموارد المذكورة.

والنتيجة العلميّة لهذه النظريّة هي عدم وجوب الدفاع عن بلد أو شعب ما، ضمن ظروف سياسيّة أو دوليّة خاصّة، فيما لو لم يعتبر الدفاع عنها مصداقاً للدفاع عن بيضة الإسلام، حتّى لو كان البلد إسلاميّاً والشعب مسلماً.

علماً أنّ الكتاب قد أورد بحوثاً تخصّصية فيما يتّصل ببعض البلدان الإسلامية المقدّسة نحو مكّة والمدينة وأمثالهما.

٢ ـ **مبدأ التعايش السلميّ**: ويفيد أنّ الأصل في العلاقة بين المسلمين والكفّار ـ طبقاً لهذا المبدأ ـ مبني على أساس التعايش السلميّ، وتجنّب الحرب والصراع.

٣ ـ **رفض الحرب الابتدائية**: فالحرب الابتدائيّة ـ وفقاً لهذه النظريّة ـ غير مشروعة، ولاتكتسب الحروب المشروعيّة إلّا في الحالة الدفاعيّة فقط.

ومع أنّ النظريتّين الأخيرتين سبق وأن طُرحتا في كتابات العلماء القدماء من الشيعة والسنّة على حدّ سواء، إلّا أنّ هذا الكتاب تضمّن تحقيقاً واسعاً ووافياً في هذا المجال، كما قدّم تقريراً رائعاً عن نظريّة «الجهاد الابتدائيّ»، حيث أفرد لهذا الموضوع أكثر من ٧٠ صفحة من صفحات الكتاب، هذا من جهة. ومن جهة أخرى يثبت لمن يراجع الكتاب صدق الابتكار ـ الذي ندّعيه ـ لأساليب مستحدثة في العديد من البحوث التي تناولناها هنا.

٤ ـ **اقتناص الاستراتيجيّات الدفاعية من صلب النصوص الدينيّة**: إذ تمكّنا من خلال مراجعتنا للنصوص والروايات في هذا المجال من جمع أربع استراتيجيّات أساسيّة، بالإضافة إلى الردّ على عدد من الشبهات المطروحة في هذا الإطار، ويمكن أن يستفاد من هذه الاستراتيجيّات في تدوين اتفاقيّة دفاعيّة مع الدول الإسلاميّة، وهي عبارة عمّا يلي:

أ) الإعداد والتهيّؤ العسكريّ.

ب) مراقبة الثغور والإطّلاع على أحوالها وأوضاعها، ومراقبة النشاطات العسكريّة التي تجريها سائر الدول.

ج) تنشيط السياسة الدفاعيّة وتفعيلها.

د) التجسّس على أحوال المعارضين والطابور الخامس.

٥ ـ **تقديم تفسير خاصّ لموضوع إذن الوليّ في الحرب**: فإنّ الشيعة الإماميّة والزيديّة قد اعتبروا إذن الإمام في جواز الحرب، وعند أهل السنّة يكون إذن الإمام

شرط لزوال الكراهيّة عن الحرب. فقد يقال بأنّ قبول هذا الشرط بنظر القوم الذين يفرّقون بين الجهاد والدفاع ممكن؛ لأنّهم قسّموا الجهاد إلى الابتدائيّ والدفاعيّ، ولم يشترطوا وجود وليّ الأمر وإذنه في الدفاع، بخلاف الأول.

وأمّا بملاحظة ما ذكر من أنّ الحرب في الإسلام كلّها دفاعيّة، فلايُتصوّر غير الدفاع، فلايمكن الحكم بأنّ الدفاع مشروط بإذن وليّ الأمر؛ لأنّ معناه: المنع من الدفاع عن بيضة الاسلام إذا لم يأذن الإمام!

ونفسّر في هذا الكتاب مسألة «إذن الإمام» ودوره في الحرب بنحو خاصّ. وبناءً على هذا التفسير، يكون إذن الإمام قيداً لأحد أفراد الدفاع، وهو الدفاع عن السلطة السياسيّة. ويقسّم بملاحظته الدفاع إلى الدفاع الجائز (وهو ما إذا كان الدفاع عن الحاكم العادل وسلطته)، والدفاع المحرّم (وهو ما إذا كان الدفاع عن حاكم الجور فيما لو لم تنطبق البيضة على نفس الدولة والسلطة)... إلى آخر تفاصيل هذه المسألة في المقصد الثاني عند البحث عن الأحكام المتعلّقة بالدفاع وآدابه.

٦ ـ **تقديم الدفاع السياسيّ على الدفاع العسكريّ**: إذ تؤكّد هذه النظريّة على أنّه لو كان خطر الهجوم العسكريّ من قبل الأعداد وتهديده لبيضة الإسلام أمر قطعيّ، وأمكن دفع هذا الخطر بإعطاء امتيازات سياسيّة واقتصاديّة، شريطة عدم المساس بالكيان الإسلاميّ، فهو مقدّم وراجح على الدفاع العسكريّ، وأولى منه في هذه الحالة.

٧ ـ **تقسيم الآداب والوصايا الأخلاقيّة المرتبطة بالدفاع** إلى ثلاثة أقسام، هي: قبل الدفاع، وحين الدفاع، وبعد الدفاع.

نحن نعلم بأنّ الحرب في القاموس الإسلاميّ لم تشرّع بهدف فتح الدول واحتلالها، ولا للاستيلاء على الثروات البشريّة والاقتصاديّة لسكّان تلك الدول، وإنّما يراد من الحروب التي يخوضها المسلمون حماية ثرواتهم وممتلكاتهم، والحفاظ على أعراضهم.

ومن هنا، فالحرب في الإسلام مقيّدة من جهات مختلفة، وخاضعة لجملة من

الضوابط والقوانين؛ لأنّه من الواضح لو خضنا غمار الحرب من أجل الحفاظ على قيم خاصّة، سوف تتغيّر ماهيّة الحرب وتتحوّل إلى حرب ذات ماهيّة غير مشروعة في حالة صيرورة تلك القيم ضحيّة الانتصار في الحرب. وممّا يدلّل على ذلك أنّ الحرب من حيث الماهيّة مقيّدة بالحرب الدفاعيّة، ولزوم تجنّب المبادرة إلى شنّ الحروب، ومن حيث الغاية هي مقيّدة برفع التجاوز فقط، ومن حيث الأساليب والآلات المستخدمة فيها مقيّدة بجملة من القيود... وهكذا.

وعلى هذا الأساس، أشارت الروايات التي وصلتنا عن أئمة أهل البيت عليهم السلام إلى كثير من المسائل الأخلاقيّة في مجال الدفاع، مبيّنةً الآداب والتعاليم المعنويّة الواجب مراعاتها إبّان الحرب. ويشكّل قسم من هذه المسائل منظومة أخلاقيّة خاصّة بزمن الحرب والدفاع، وتناول قسم منها أموراً خارجة عن مسرح الحرب ليشمل ما هو أوسع من ميدان القتال، بل قدّم بعضها توصيات مباشرة إلى الناس الموجودين في المدن خارج دائرة الصراع، والآخرين المتواجدين في الخطوط الخلفيّة من الجبهة. ولهذا السبب نرى أنّ البعض استفاد من هذا الموضوع فعقد باباً مستقلاً خاصّاً بالأخلاق في خطوط الجبهة الخلفيّة.

ولايخفى أنّ ثمّة كمّاً هائلاً من هذا القبيل من الوصايا في النصوص الروائية والموروث الدينيّ الإسلاميّ؛ لذا يمكن جمع هذه التعاليم والاستفادة منها في صياغة مشروع كليّ تحت عنوان «أخلاق الحرب من وجهة نظر الإسلام».

وفي الباب الأخير من الكتاب، طرحنا الأخلاق الدفاعيّة ضمن ثلاثة محاور:

(أ) الوصايا الأخلاقيّة قبل نشوب الحرب.

(ب) الوصايا الأخلاقيّة حين الحرب.

(ج) الوصايا الأخلاقيّة بعد أن تضع الحرب أوزارها.

٨ ـ إجراء مقارنة بين التعاليم الإسلاميّة في باب الدفاع وبين ما ورد في

القانون الدولي الإنسانيّ الخاصّ بظروف الحرب: وبعد بحث هذين الموضوعين تبيّن تفوّق وتقدّم التعاليم والمبادئ الإسلاميّة على نظيرتها في القانون الدولي الإنسانيّ.

وفي الختام أوجّه شكري وتقديري إلى مركز البحوث والدراسات العلمية التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية على حسن تعاونه، ولياقته في تنفيذ مسؤولياته العلمية والدراساتية الواقعة على عاتقه، وتقديم ما هو أفضل للمكتبة الاسلامية، من مؤلّفات وموسوعات على مستوى كبير من الرفعة والأهمية، وأخصّ بالذكر مسؤول المركز حجة الاسلام والمسلمين الحاج الشيخ أحمد المبلغي، والكادر الذي يدير أقسام المركز، وجميع الأفراد ممّن قدّموا مساعدتهم في التصحيح والمقابلة والمراجعة والتنسيق، حتّى ظهر بهذه الصورة الجميلة، فجزاهم الله خيراً.

هذا ونسأل الله أن يوفّقنا لما يحبّ ويرضىٰ، وأن يختم لنا بالسعادة والعلى، في الآخرة والأولىٰ، إنّه سميع بصير.

جواد فخّار الطوسي

المدخل :

التعريف بالدفاع وموضوعه وموجبه

١ ـ لفظة الدفاع

الدفاع في اللغة

الدفاع في الاصطلاح

الدفاع والجهاد

٢ ـ اركان الدفاع وعناصره

موضوع الدفاع

ما يوجب الدفاع

١ ـ لفظة الدفاع

الدفاع لغةً

الدفاع مصدر لدفع. يقال: دفعه يدفعه دفعاً ودفاعاً. فمعناه: أزاله بقوّة[١].

وقيل: إنّه مصدر لدافع؛ فقد حُكي عن أبي عليّ الفارسيّ: أن الدفاع يحتمل أمرين:

أحدهما: أن يكون مصدراً لـ(فَعَلَ) كالكتاب واللقاء ونحو ذلك.

والثاني: أن يكن مصدراً لـ(فَاعَل) المزيد[٢].

ولايخفىٰ أنّ زنة فاعل وإن كانت للمشاركة في الغالب إلّا أنّه تجيء للواحد أيضاً، كقولهم عافاه الله. فيكون دفع ودافع سيّان[٣]؛ ولذا استعملوا كلّاً منهما موضع الآخر كقول الشاعر:

ولقد حرصت بأن أُدافعَ عنهمُ فإذا المنيّةُ أقبلت لاتُدفَع[٤]

فوضع (أدافع) موضع (أدفع).

---

(١) راجع: العين ٢: ٤٥، وصحاح اللغة ٣: ١٣٠٨، ولسان العرب ٨: ٧٨.

(٢) راجع: مجمع البيان ٢: ٥٠، وإملاء ما منّ به الرحمن ١: ٢٠٥.

(٣) شرح النظام: ٢٠.

(٤) قاله أبو ذؤيب. انظر: أُسد الغابة ٥: ١٩٠.

وقالوا: إنّ الدفع إذا عُدّي بعن أو من اقتضىٰ معنى الحماية، كقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (١)، وقوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ مِّنَ اللَّهِ﴾ (٢)(٣).

ولا يخفىٰ ما فيه؛ فإنّ الأصل فيه الصرف عن الشيء، كما قال الشاعر:

لا أشـتهي يـاقوم إلّا كـارهاً باب الأمير ولا دفاع الحاجب (٤)

الدفاع اصطلاحاً

لم ترد هذه الكلمة بصيغتها المخصوصة في القرآن الكريم، إلّا أنّه قد قرأ غير ابن كثير وأبي عمرو قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْلَا دِفَاعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾ (٥)، بدل ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ...﴾ كما قرأ أبو جعفر ونافع ويعقوب هكذا (٦).

الدفاع في الفقه الإسلامي

إنّا وإن لم نجد تعريفاً للفظة (الدفاع) فيما وقفنا عليه من الكتب الفقهيّة، فـإنّه يمكننا بمساعدة الرجوع إلىٰ هذه الكتب أن نستنتج أنّهم استعملوا هذه الكلمة في موردين: عامّ، وخاصّ.

أمّا العامّ، فهو الفعل الذي يدفع اعتداء غيره، ويصدّه عن إيراد الضـرر مـطلقاً. وهذا المعنىٰ ذو سعة وفسيح يشمل الحروب الدفاعيّة التي تقع لدفع العدوّ الخارجيّ وهجومه على البلاد الإسلاميّة. كما يشمل ما يفعله الإنسان في سبيل دفع الجاني القاصد نفسه أو ماله أو عرضه.

---

(١) سورة الحجّ، الآية: ٣٨.

(٢) سورة المعارج، الآية: ٢ و٣.

(٣) راجع: تاج العروس ٥: ٣٣٩.

(٤) هو من أبيات موسى بن جابر الحنفي، نقلناه عن شرح الرضي على الكافية ١: ١٩٥.

(٥) سورة البقرة، الآية: ٢٥١.

(٦) التبيان ٢: ٣٠١.

وفي ضوء استخدام لفظة (الدفاع) في هذا النطاق الوسيع يفرّقون بين الجهاد وبين الحروب الدفاعيّة، ويأبون عن إجراء ما يختصّ بالجهاد عليها بعد قبولهم استعمال الدفاع في الحرب، قال الشيخ في النهاية: «اللّهمّ إلّا أن يَدْهَمَ المسلمين أمرٌ من قبل العدوّ يخاف منه علىٰ بيضة الإسلام، ويخشى بواره... وجب حينئذٍ أيضاً جهادهم ودفاعهم، غير أنّه يقصد المجاهدُ، والحالُ علىٰ ما وصفناه الدفاع... ولا يقصدُ الجهادَ»[١]. وكذا في السرائر والمختصر والتبصرة[٢].

وقال الشهيد في دروسه: «لايجوز [الجهاد] مع الجائر، إلّا أن يخاف علىٰ بيضة الإسلام... أو يخاف اصطلام قوم من المسلمين، فيجب علىٰ من يليهم الدفاع عنهم»[٣].

وهذا الاستعمال غير شائع عند أهل السنّة، بل لايكاد يوجد عندهم إطلاق الدفاع على الحروب المذكورة كما سيأتي.

وأمّا الخاصّ، فهو استعمال الدفاع حيال الحرب بمعناه المصطلح المعهود الذي يطلق علىٰ مواجهة العدوّ الخارجيّ والمتمرّدين في الداخل. ويختصّ الدفاع آنذاك بدفع من يريد الاعتداء علىٰ نفس شخص، أو سلب ماله، أو انتهاك عرضه وهو ما يقال له أخيراً: (الدفاع الشخصيّ) أو (الدفاع الشرعيّ).

قال الشهيد الثاني بعدما ذكر أنواع الجهاد الشامل للجهاد الابتدائي والمواجهة مع الكفّار ودفع من يريد الاعتداء على النفس أو المال أو العرض: «وربّما أُطلق علىٰ هذا القسم الدفاع لا الجهاد، وهو أولىٰ»[٤].

---

(١) النهاية في مجرّد الفقه والفتاوي: ٢٩٠.

(٢) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢: ٤ والمختصر النافع: ١٠٩، تبصرة المتعلمين: ١٠٨.

(٣) الدروس الشرعية ٢: ٣٠.

(٤) الروضة البهية ٢: ٣٧٩.

وقال الشيخ جعفر كاشف الغطاء الكبير: «ثُمّ إنّ هناك أنواعاً أُخر من الحرب السائغة أو الواجبة بحسب الشرع يطلق عليها اسم الدفاع، ولاتندرج علىٰ سبيل الحقيقة في اسم الجهاد. وهي على أقسام ثلاثة:

أحدها: الدفع عن نفسه في مقابلة عدوّ أراد قتله...

ثانيها: الدفع عن عِرضه، أو عن نفس مؤمن، أو عرضه...

ثالثها: الدفع عن ماله أو مال المؤمن... وهذه الأقسام الثلاثة تسمّىٰ دفاعاً، وإطلاق الجهاد عليها غير شائع»[١].

وهكذا قال صاحب الرياض؛ فإنّ له كلاماً قريباً بما تقدم عن المسالك فراجع[٢].

ويمكن استفادة هذه من كلام الشيخ صاحب جواهر الكلام؛ إذ أطلق علىٰ مدافعة من يدهم علىٰ بيضة الإسلام من الكفّار لفظ الجهاد، وأنكر علىٰ من نفاه عنه، وحمل خبر يونس ـ الظاهر في كون الجهاد هو الابتدائي فقط ـ علىٰ أرادة أكمل الأفراد.

وهذا المعنى الخاصّ هو الشائع عند فقهاء أهل السنّة؛ فإنّهم لايطلقون الدفاع إلّا علىٰ ما سمّيناه بالدفاع الشخصّي[٣].

وعليك أن تأخذ في الحسبان الفرق بين الاستعمالين المذكورين آنفاً لكلمة (الدفاع)؛ فإنّ الأخذ بهما أو الاقتصار على الثاني ورفض الأوّل يؤثّراً أثراً مهمّاً في البحث، وتظهر الفائدة في ترتّب الأحكام المختصّة بالجهاد وعدمها في الحروب

---

(١) كشف الغطاء ٢: ٣٩٥.

(٢) رياض المسائل ٢: ٤٧٨ (الطبعة الحجرية).

(٣) انظر في ذلك: المجموع ١٩: ٢٥١، وروضة الطالبين ٧: ٤١٦، والإقناع ٢: ٢١٢، ومغني المحتاج ٤: ٢١٩، وإعانة الطالبين ٤: ٢٠٦، والثمر الداني: ٤١٢، وبدائع الصنائع ٧: ٩٨، والبحر الرائق ٥: ١٢٢، ونيل الأوطار ٨: ٣١.

الدفاعيّة ضدّ العدوّ الخارجي والمتمردين في الداخل، فعندما لم نستعمل كلمة الدفاع فيها، والحقناه بالجهاد فلا محيص لنا إلّا أن نلتزم بجريان أحكامه المختصّة كعدم التغسيل والتكفين لمن يقتل فيه، وكقسمة الغنيمة وكعدم جواز الفرار إذا كان العدوّ ضعفاً أو أقلّ من ذلك؛ فإنّ تلك الأحكام تابعة للتسمية. فإن سُمّي هذا القسم أيضاً جهاداً ولم يفترق عن الدفاع، لزم أن يلحقه أحكامه. وقد أشار إلىٰ هذه الثمرة بعض الفقهاء (١).

وأيضاً تظهر الفائدة في ترتّب الأحكام المختصّة بالدفاع ـ كما نشير إليها في محلّها ـ فإنّا لو قلنا بثبوت مفهوم خاصّ للدفاع، واستعملناه في قبال الجهاد، لتحتّم علينا أن نلتزم بجريان أحكامه المتعلّقة به في وعائه المختصّ به، ولا يمكننا تعميمها إلىٰ غيره، فلاحظ.

الدفاع والجهاد

وحينما انجرّ بنا الكلام إلىٰ هذه الثمرة فلابدّ أن نشير إلى الفرق بين الدفاع وبين لفظة الجهاد، فنقول: إنّ الجهاد سواءٌ كان مشتقاً من الجَهد (بفتح الجيم) بمعنىٰ: المشقّة والتعب، أم من الجُهد (بضم الجيم وفتحها أيضاً)، بمعنىٰ: الطاقة والوسع، فإنّه يتضمّن معنى المبادرة إلى القيام بعمل الحرب إعلاء لكلمة الإسلام وإقامةً لشعائر الإيمان وإعزازاً للدين (٢)، في حين أنّ الدفاع بكلا معنييه اللذين قد أشرنا إليها آنفاً يحتوي علىٰ معنى الصدّ ومنع هجوم العدوّ، وفيه معنىٰ إلقاء الحائل ووضع العراقيل دون إتمام عمل المهاجمة؛ ولذا كان تقسيمُ الجهاد إلىٰ أقسام عديدة منكراً لايمكن الالتزام به فانهم قسموا الجهاد إلى أقسام:

---

(١) راجع: مسالك الأفهام ٣: ١١، والدروس الشرعيّة ٢: ٣٠.
(٢) الدروس الشرعية ٢: ٢٠٢، وجامع المقاصد ٤: ٣١٤.

منها: جهاد المشركين ابتداءً كي يدخلوا الإسلام.

ومنها: جهاد من يدهم على المسلمين من الكفّار بحيث يخافون استيلاءهم علىٰ عدوهم وأخذ مالهم أو ما أشبهه من الحريم والذريعة وإن قلّ.

ومنها: جهاد من يريد قتل نفس محترمة أو أخذ مال أو سبي حريم مطلقاً.

ومنها: جهاد الأسير بين المشركين دافعاً عن نفسه كما ذكره جمع غفير من الفريقين فهذا التقسيم مرفوض؛ لأنَّ الظاهر من المقسم كونه حقيقة في الأقسام.

وقد تفطّن لهذه النكتة بعض الأجلّة من فقهاء الشيعة حيث قال: «إنّما يجب الجهاد بشرط دعاء الإمام العادل أو نائبه، ولايجوز مع الجائر اختياراً، إلّا أن يخاف علىٰ بيضة الإسلام... من الإصطلام، أو يخاف إصطلام قوم من المسلمين، فيجب علىٰ من يليهم الدفاع عنهم.

ولو احتيج إلى مدد من غيرهم وجب؛ لكنّهم لا لإدخالهم في الإسلام، وكذا لو كان بين أهل الحرب، ودهمهم عدوٌّ خاف منه علىٰ نفسه، جاز له أن يجاهد دفاعاً لا إعانة للكفّار... وكذا كلّ من خشي علىٰ نفسه مطلقاً. وظاهر الأصحاب عدم تسمية ذلك كلّه جهاداً، بل دفاع»[1].

ومراده من (ذلك كلّه) ما بعد الاستثناء، فيظهر منه ﷺ أنّ ظاهر كلام الأصحاب كون الجهاد حقيقة في الجهاد الابتدائي، ويجب بدعوة الإمام العادل.

إلّا أنّه يظهر من بعض كون القتال مع هجوم العدوّ جهاداً حقيقة، قال في اللمعة: الجهاد... يجب على الكفاية... بشرط الإمام العادل أو نائبه أو هجوم عدوّ يخشىٰ منه علىٰ بيضة الإسلام[2].

قال المحقق القمّي في ذلك: إلّا أن يقال: إنّ في كلامه أيضاً استخداماً وارداً من

---

(١) الدروس الشرعية ٢: ٣٠.

(٢) انظر اللمعة الدمشقية: ١٤٧.

المستكن في قوله «ويشترط القتال مع الكفار» فلايستلزم كونه جهاداً حقيقياً(١).

فالحاصل: أنّ الظاهر عدم عدّ القتال مع هجوم العدوّ من الجهاد وإن أوهم ظاهر تقسيمهم الجهاد إلىٰ أقسامه المذكورة آنفاً.

وحينئذٍ فلابأس بنقل كلام من بعض أعاظم المتقدّمين(٢) وإن يطول ذكره؛ فإنّنا نجد فيه الدليل والشاهد الصادق قال: «اعلم أنّ من الواضح الجليّ أنّ هناك عملاً يقال له الجهاد حقيقة في دين الإسلام، وهو من باب القتال... ثُمّ من أحكام المجاهد إذا قتل أنّه يكون شهيداً، وليس له غسل ولا كفن، بل يصلّي عليه، ويدفن بثيابه إن كان عليه ثوب، إلىٰ غير ذلك من الأحكام، مثل: عدم جواز الفرار فيه بالشروط المذكورة في محلّها، وتقسيم الغنيمة على التفصيل المذكور في محلّه. فما هو معلوم أنّه من ذلك العمل [أي: الجهاد]، وأنّه مسمّىٰ في الشرع بالجهاد حقيقة، فلا إشكال فيه، إنّما الإشكال في مثل ما لو كان لرفع نكاية الكفّار عن الإسلام وأهله بدون متابعة رئيس أو مع متابعة رئيس ليس بأهل له، فالأخبار مصرّحة بعدم جوازه... وأنّه ليس بجهاد، ولايترتّب عليه أحكامه»(٣).

هذا ما دار بين القوم، فهم يعتبرون الجهاد الإبتدائي هو ما كان الهجوم ابتداءً على العدوّ الخارجيّ، فيقولون إنّه يفترق بذلك عن الدفاع.

وأمّا علىٰ ما نختاره قريباً عند البحث عن مكانة الدفاع في العمليّات العسكريّة وأصالة الدفاع في الحروب الإسلاميّة، فيكون الجهاد الابتدائي أيضاً داخلاً في الدفاع، ولاتكون الحرب في الإسلام إلّا دفاعيّة محضة. فانتظر حتّىٰ تصل النوبة إلىٰ ذلك البحث.

---

(١) جامع الشتات في اجوبة السؤالات ١: ٣٥٥ وحاصل ما ذكره أنّه أراد من الجهاد ـ المتقدم ذكره في كلامه ـ معناه الحقيقي ومن الضمير الراجع اليه: القتال.

(٢) وهو المحقق المولى القاسم القمي في أجوبة مسائله المسماة بجامع الشتات.

(٣) جامع الشتات ١: ٣٥٦ـ٣٥٧ [مع تصرف يسير].

هذا. وليكن القارئ علىٰ بصيرة من أنّ الجهاد الابتدائيّ (علىٰ مسلك القوم) لايفترق عن الحرب عند رجال القانون الدوليّ؛ إذ قالوا في تعريفها: «أنّ الحرب صراع مسلح بين دولتين أو بين فريقين من الدول، ويكون الغرض منه الدفاع عن حقوق ومصالح الدول المحاربة»(١).

ولكنّهم يوسعون معناها إلىٰ كلّ حالة يتمّ فيها قتال مسلّح دوليّ لإستيفاء مصلحة من مصالح الدولة ولو لم تتحقّق فيها عناصر التعريف. فالحرب والجهاد يتّفقان في أنّهما يعتبران مصلحة من مصالح الدولة العامّة. وموجّهة نحو العدوّ الخارجيّ حين إذ كان الدفاع هو التوصل إلى العسكرية لكنه لا لغرض التوصل إلى المصلحة بل لدفع المفسدة.

وأمّا ما يقال من أنّ الفرق بين الجهاد والحرب هو: أنّ الحرب يلجأ إليها لأغراض ماديّة تدعو إليها مصلحة الدولة التي تشهرها علىٰ غيرها بمحض تقديرها وفي سبيل نفعها الذاتيّ القائم على الهوى وحبّ التسلط ودعم الاقتصاد.

وأمّا الجهاد، فالباعث عليه رفع ظلم الحكّام الذين يقفون عقبة كأداء في سبيل الدعوة الإسلاميّة والصدّ عنها(٢).

ففرق غير واضح؛ لأنّ رفع ظلم الحكّام الذين هم عقبة كؤودة إزاء الدعوة الإسلامية هو أيضاً من مصلحة الدولة الإسلامية.

اللّهم إلّا أن يقال بتوسعة الجهاد إلىٰ ردّ العدوان أو المحافظة علىٰ جماعة المسلمين. وفيه ما فيه.

---

(١) آثار الحرب في الفقه الإسلاميّ: ٣٥.

(٢) المصدر السابق.

٢ ـ أركان الدفاع

نعمد في هذا القسم أن نعرف أجزاء الدفاع الأصلية وهذه عبارة عن: موضوع الدفاع وموجبه أي ما يجب الدفاع تجاهه المهاجمة فليعرض الباب في فصلين:

٢ ـ ١ ـ ما يدافع عنه (موضوع الدفاع)

بيضة الإسلام

ما يجب الدفاع عنه ما هو؟ ما الذي هو الموضوع لما ذكره القوم حول الدفاع؟ أهو شيء خاص يجب الدفاع عنه كائناً ما كان؟

هذه تساؤلات لابدّ من الإجابة عنها وإزاحة الإلتباسات التي فيها، وقبل الخوض في البحث ينبغي أن يلحظ ويؤخذ بعين الاعتبار أنّ الفارق الأساسي بين السياسة الإسلامية والسياسة الماديّة عسكريّاً هو: أنّ في الثانية لاتكون الغاية من الدفاع إلّا حفظ نظام الحكم أو توسعة النفوذ في بقاع الأرض تلبية لأطماعها، فهي تنصبّ في هذا المضمار، في حين أنّ الإسلام يلحظ في برنامجه الدفاعيّ القيم الأخلاقيّة والاعتبارات الإنسانية التي طالما سعى إليها في شتّىٰ مجالات الحياة، فإذا كانت الغاية من الدفاع ذات قيمة سامية فلا محيص إلّا من أن يعيّن تلك الغاية.

فنقول: إذا حاولنا البحث والفحص عمّا يجب الدفاع عنه في الشريعة الإسلاميّة

نجد محتملات في المسألة، لكن المهمّ منها عبارة عن:

أ ـ جماعة المسلمين.

ب ـ البلدان الاسلاميّة.

والحقّ أنّ الشريعة لم تجعل الغايةَ في برنامجها الدفاعيّ شيئاً من تلك الموارد خاصّة، بل جعلت عنواناً جامعاً عبّر عنه القومُ ببيضة الإسلام.

إذا عرفت هذا فالمختار في هذه المسألة يتركّب من جانب إيجابيّ وجانب سلبيّ:

أمّا الأوّل: فإناطة حكم الدفاع ببيضة الإسلام وكونها هي الركيزة في الأمر.

و**أمّا الثاني**: فعدم الخصوصيّة في تلك الأشياء التي ذكرناها آنفاً، فافهم واغتنم.

وقبل الدخول في البحث لابدّ من أن نعرف (بيضة الإسلام) لغةً واصطلاحاً:

بيضة الإسلام لغةً

قد عرّفوا بيضة الإسلام بجماعات المسلمين، كما عرّفوا لفظة البيضة بأصل القوم ومجمعهم(١).

قال الجوهريّ: «بيضة كلّ شيء حوزته، وبيضة القوم ساحتهم»(٢).

فإذا أُسندت لفظة البيضة إلى القوم تفسّر بمعنى الساحة أو أصل القوم(٣).

قال ابن منظور: «بيضة الإسلام: جماعتهم، يقال: أتاهم العدوّ في بيضتهم، وقوله في الحديث: ولاتُسلّط عليهم عدوّاً من غيرهم، فيستبيح بيضتهم. يريد جماعتهم وأصلهم، أي: مجتمعهم وموضع سلطانهم ومستقرّ دعوتهم، أراد عدوّاً يستأصلهم، ويهلكهم جميعهم، قيل: أراد إذا أهلك أهل البيضة كان هلاك كلّ ما

---

(١) صحاح اللغة ٣: ١٠٦٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) راجع: لسان العرب ٧: ١٢٥.

فيها من طعم أو فرخ، وإذا لم يهلك أصل البيضة ربّما سلم بعض فراخها، وقيل: أراد بالبيضة الخوذة، وكأنّه شبّه مكان اجتماعهم والتئامهم ببيضة الحديد، ومنه حديث الحديبيّة: ثُمّ جئت بهم لبيضتك تفضّها، أي: أصلك وعشيرتك. وبيضة كلّ شيء حوزته»[1].

وقال الفيروزآبادي: «البيضة: حوزة كلّ شيء وساحة القوم»[2].

وقال: «بيضة البلد واحده الذي يجتمع إليه ويقبل قوله ضدٌّ»[3]. فيستفاد من قوله: «ضدٌّ أنّ البيضة إذا أُسندت إلى البلد ويقال: بيضة البلد، فلها معنيان متضادّان:

الأوّلىٰ: المدح، وفي هذا يقال بيضة البلد لمن يجتمع إليه ويقبل قوله فيهم.

الثاني: الذمّ، فيراد به من يكون في بلده وحيداً فريداً بلا معينٍ ولامغيث.

وقال الطريحيّ: «بيضة الإسلام جماعته، ومنه الدعاء لاتسلّط عليهم عدوّاً من غيرهم، فيستبيح بيضتهم، أي: مجتمعهم وموضع سلطانهم ومستقرّ دعوتهم، أراد عدوّاً يستأصلهم ويهلكهم جميعهم. وقيل: أراد بالبيضة الخوذة، فكأنّه شبّه مكان اجتماعهم والتيامهم ببيضة الحديد»[4].

بيضة الإسلام اصطلاحاً

قال في السرائر: «بيضة الإسلام: مجتمع الإسلام وأصله»[5] وكذا قال في الدروس ونحوه غيره[6].

---

(١) لسان العرب ٧: ١٢٧.

(٢) القاموس المحيط ٢: ٣٢٥.

(٣) راجع: المصدر السابق.

(٤) مجمع البحرين ١: ٢٧١.

(٥) السرائر ٢: ٤.

(٦) الدروس الشرعيّة ٢: ٣٠٧ والروضة البهية ٢: ٣٨١، ورياض المسائل ١: ٤٧٩.

ويستفاد من كلام القميّ في أجوبة مسائله[١] أنّ المراد به ما به قوام الإسـلام وقيامه.

فالبيضة: إما مأخوذة من بيضة الطائر؛ فـإنّ أصـل الطـائر هـو البـيضة، فـإذا أُستؤصلت البيضة يستأصل الطائر.

وإمّا مأخوذة من بيضة الحديد، وهي الخوذة التي توضع على الرأس والرأس في الجسد كالأصل له.

فالمراد: أنّ الكفّار يريدون انصرام الإسلام بانصرام السلطان ـ الذي هو بمنزلة الرأس؛ لاستلزامه انصرام الدين. وبذلك تظهر مناسبة أخذها من بيضة البلد أيضاً ـ أو يريدون استأصال البيضة، يعني: ما يتولد منها الإسلام؛ ولذلك عبّر عنها الفقهاء بالأصل والمجتمع؛ فإنّ اجتماع أركان الإسلام والمسلمين إنّما هو بسلطانهم، فهم يريدون استباحة موضع سلطانهم، لينتفي الإسلام أو يريدون إهلاك نفس السلطان الذي هو بمنزلة بيضة البلد أو بيضة الطائر كأركان الإسلام لينهدم أركـانه فـلذلك فسّروه بالأصل والمجتمع فان سلطان الإسلام أصل الإسلام ومجتمع أركانه.

ولايخفى أنّ تفسير بيضة الإسلام بما به قوام الإسلام وإن كان تفسيراً صحيحاً مسلماً به، فإنّ تطبيقه ﷺ على السلطان بخصوصه غير صحيح؛ لأنّا نحكم فيما يأتي بأنّ للبيضة مفهوماً نسبيّاً مرناً، وهو وإن لم يكن مـن البـعيد انـطباقه فـي بـعض الأحوال الراهنة على الإمام والزعيم، فإنّه لايكون كذلك دائماً.

أضف إلىٰ ذلك أنّه عنى بالسلطان ما يعمّ العادل والجائر؛ فإنّه خـصّ العـادل بالمعصوم عليه السلام [بناءً علىٰ ما تبّناه بعض الإماميّة] واستشكل علىٰ اختصاص السلطان الواجب الدفاع عنه بالعادل بأنّه لم يجد مصداقاً له في زمن غـيبة الإمـام الثـاني عشر (عج)؛ إذ لايتصوّر أنّ يهدّد الكفّار شخص الإمام عليه السلام؛ إذ الفرض أنه غائب.

---

(١) جامع‌الشتات ١: ٣٧٠.

والحال أنّ الفقهاء قد صرّحوا بوجوب الدفاع (إذا خيف علىٰ بيضة الإسلام) من دون حضور المعصوم عليه السلام.

ثُمّ إنّه طرح علىٰ نفسه مسألة، وهي: أنّ التعميم في معنى السلطان بالنسبة إلى الجائر لايوافق ما ذهب إليه الفقهاء: من أنّه لايجوز في الدفاع عن بيضة الإسلام قصد إعانة الجائر، بل يجب أن تقصد حماية البيضة.

وقد تصدّى لحلّ الإشكال بأنّ: «هذا لاينافي ما ذكرناه؛ فإنّ الكفّار لايفرّقون بين السلطان العادل من المسلمين والجائر منهم، بل إنّهم يعلمون أنّ للمسلمين سلطاناً هو أصلهم ومجتمعهم، ويريدون استئصاله؛ ليترتّب عليه استئصال الإسلام، فإذا دهموا على الإسلام والمسلمين، فيتفرق المسلمون، وبذلك ينقطع أثر الإسلام شيئاً فشيئاً حتّى لايبقى منه أثر. والحاصل: أنّهم وإن كان غرضهم بالأصالة هلاك السلطان الذي هو أصل الإسلام ومجتمعه، ولكنه يستلزم هلاك المسلمين وتبدّرهم، وهذا يكفي في جواز الدفاع»[1].

وفي كلامه مواضع للنظر والتأمّل:

الأوّل: أنّه لم يخصّ العادل بالمعصوم عليه السلام بل يجوز تطبيقه علىٰ غيره عليه السلام.

والثاني: أنّ المستفاد من كلامه رحمه الله: عدم أصالة السلطان في وجوب الدفاع؛ فإنّه يرى المهاجمة على السلطان فيها هلاك الحرث والنسل، وتفرّق جماعة المسلمين، وهدم الإسلام، فهي مصداق لعمل إرهابي. وهذا في الحقيقة تسليم لعدم مدخليّة السلطان، وكونه مغايراً لمفهوم بيضة الإسلام؛ فإن للسلطان ـ كما يرى هو رحمه الله ـ شأناً طريقيّاً لا موضوعيّاً، فإذا أمكن حفظ قوام الإسلام من دون حفظه لم نلتزم بتطبيق عنوان بيضة الإسلام عليه وإن شئت فقل: إنّ البيضة في مثاله رحمه الله هي المجتمع الإسلاميّ، وحفظُ السلطان مقدّمةٌ لحفظها كما اعترف به في آخر كلامه

(1) جامع الشتات 1: 370.

حيث قال: «والحاصل: أنّ المراد من الخوف علىٰ بيضة الإسلام الخوف عن استئصاله وانقطاع رسمه»[١].

هذا، والشاهد علىٰ أنّ الفقهاء اعتبروا بيضة الإسلام ركيزةً في الدفاع ما حكي عنهم. قال في المختصر: «ولايجوز (الحرب) مع الجائر، إلّا أن يدهم المسلمين من يخشى منه علىٰ بيضة الإسلام، أو يكون بين قومٍ ويغشيهم عدوٌّ، فيقصد الدفع عن نفسه في الحالين لا معاونة الجائر»[٢].

أقول: إنّ الأمر الثاني في كلامه المعطوف بـ(أو) مخصوص بالدفاع الشخصيّ وهو خارجٌ عن حقل الحرب، وإمّا الحرب فقد جعل الركيزة في جوازها هو الحفاظ علىٰ بيضة الإسلام لا غير.

وقال العلّامة: «متى دهم المسلمين ـ والعياذ بالله ـ عدوّ يخشى منه علىٰ بيضة الإسلام، وجب على المسلمين كافةً النفور إليهم ودفعهم، سواءٌ كان الداعي علىٰ جهادهم برّاً أو فاجراً. فكذا لو كان المسلم في أرض العدوّ من الكفّار سأكناً بينهم بأمان حتّىٰ دهمهم عدوّ من المشركين، وخشى علىٰ نفسه... وكذا من خشىٰ علىٰ نفسه مطلقاً أو ماله إذا غلب السلامة»[٣].

والأمران المعطوفان علىٰ بيضة الإسلام ليسا إلّا ما يعبّر عنه بالدفاع الشخصيّ، وهو خارج عن الحرب الدفاعيّة كما يشهد به تعبيره بأنّ المسلم أو من يخشىٰ علىٰ نفسه في الصورتين يقصد الدفاع عن نفسه. وكذا قال في التذكرة[٤].

وقال في اللمعة: «ويجب (الجهاد)... بشرط الإمام أو نائبه، أو هجوم عدوّ

---

(١) جامع الشتات ١: ٣٧٠.

(٢) المختصر النافع: ١٠٩.

(٣) منتهى المطلب ٢: ٩٠٠.

(٤) تذكرة الفقهاء ١: ٤١٠.

يخشىٰ منه علىٰ بيضة الإسلام»[١] وكذا في جامع المقاصد[٢]. والمدارك[٣].

وقال في التحفة السنيّة: «وإنّما يجب (الجهاد) بأمر الإمام المعصومعليه السلام أو نائبه المنصوب... ولايسوغ بدون إذنهما. أو هجوم كافر يخشى منه علىٰ بيضة الإسلام، وهي: أصله ومجتمعه، فيجب حينئذٍ من غير توقّف علىٰ أمرٍ ولا إذنٍ خاصّ... ولو خيف علىٰ بعض المسلمين خاصّة، وجب عليهم، فإن عجزوا فعلى من يليهم»[٤].

فإنّ تصريحه باختصاص وجوب الدفاع عن أنفس المؤمنين بهم خاصّة وعدم إيجابه للحرب الدفاعيّة أصدق شاهد علىٰ ما قلنا. وانظر في ذلك الرياض[٥].

هذا بالنسبة إلىٰ ما حكي عن فقهاء الشيعة.

وأمّا أهل السنّة فلم يجعلوا البيضة موضوعاً للحرب الدفاعيّة، وإن لم ننكر وجود مواضيع تؤيّد تجويز الحرب الدفاعيّة ـ حفظاً لبيضة الإسلام ـ في عبائرهم. مثال ذلك قول النوويّ في وجه جواز رمي الكفّار بالمنجنيق: «ومثله إذا تترّسوا بالمسلمين، ولايبعد احتمال قتل طائفة للدفاع عن بيضة الإسلام ومراعاة للأُمور الكليّات»[٦]. وكذا الأنصاري في فتح الوهاب[٧] والشربينيّ[٨] والشرواني[٩] وابن نجيم[١٠].

---

(١) العاملي، محمد بن مكي، اللمعة الدمشقية: ٧٢.
(٢) جامع المقاصد في شرح القواعد ١: ٣٦٥.
(٣) مدارك الاحكام في شرح شرائع الإسلام ٥: ٢٣٣.
(٤) التحفة السنية: ١٩٨.
(٥) رياض المسائل ١: ٤٧٩.
(٦) روضة الطالبين ٧: ٤٤٧.
(٧) فتح الوهاب ٢: ٣٠٠.
(٨) مغني المحتاج ٤: ٢٢٤.
(٩) حواشي الشرواني ٩: ٢٤٢.
(١٠) البحر الرائق ٥: ١٢٩.

أمّا المطروح علىٰ طاولة بحثهم في موضوع الدفاع حيال الجهاد الابتدائي لم يكن غالباً إلّا حفظ البلدان الإسلاميّة كما سيأتي آجلاً.

والدليل علىٰ كون البيضة هي الركيزة الأساسيّة في الدفاع، وأنّها ذات مفهوم واسع ومرن غير قابل للتقييد بزمانٍ أو مكان أو شخص أو شيء خاصّ، بل له مصاديق متنوّعة ومتعدّدة بحسب الأحوال الراهنة وصالح للانطباق علىٰ كلّ منها ولو كان شخص الإمام والقائد، أُمور: منها قاعدة تقدّم الأهمّ على المهم؛ فإنّه إذا فسّرنا البيضة بمعنىً مخصوصٍ كما ذكرنا سابقاً وأخذناه مماثلاً لأُسّ الإسلام ورمزاً لبقاء الشريعة، فلا محيص لنا من أن نلتزم بتقدّم وجوب حفظها علىٰ حفظ أيّ شيء آخر وإن كان حفظها ملازماً لإراقة الدماء ونهب الأموال وإضاعة البلاد.

ويخطر ببالي أنّ ما يوجب الترديد في التسليم بهذه الدعوى التي تبدو للذهن الخالي من كلّ شائبة واضحةً جليّة ليس إلّا النظر إلىٰ مصاديق بيضة الإسلام، وذلك بأن يستبعد تقدّم حفظ نفس واحدةٍ (فيما إذا توقّف حفظ البيضة على حفظ شخص الإمام) علىٰ إراقة دماء الكثيرين ونهب أموالهم وهتك أعراضهم. ونحن لانستبعده إذا فرضنا انطباق البيضة عليه.

وإن أبيت عن ذلك، فنقول: إذا وقعت نفس الإمام في خطر، وكان اضمحلال الإسلام بقتله، وتوقّف حفظه علىٰ تضحية نفوس المسلمين وانهيار بلادهم، فالواجب التسليم له والحفاظ عليه.

وإليك بعض التعبيرات الكاشفة عن ذلك، فتفطّن.

قال الإصفهاني: «اهتمام الشارع ببعض الواجبات قاضٍ بتعيين الأخذ به ألاترى... أنّه لو دار الأمر بين حفظ نفس المؤمن وحفظ بيضة الإسلام، (قدم عليه)»[1].

---

(١) هداية المسترشدين: ٢٤٦.

وقال النائينيّ: «مسألة الأهمية يختلف باختلاف ما يستفاد من الأدلّة ومناسبة الحكم والموضوع، فما كان لحفظ بيضة الإسلام يقدّم علىٰ كلّ شيء، وما كان من حقوق الناس يقدّم علىٰ غيره»(١).

وقال بعض الأجلّة: «فمن تلك الأولويّة ما إذا كان في الحكم الحفاظ علىٰ بيضة الإسلام؛ فإنّه أولى بالتقدّيم من كلّ شيء في مقام المزاحمة»(٢).

وقال بعضهم: «والذي لاشبهة فيه: أنّ في الشريعة عدّة واجبات هامّة كحفظ بيضة الإسلام... فإنّها في مقام المعارضة تقدّم علىٰ غيرها، وهكذا»(٣).

وقال النائينيّ: «ثُمّ إنّ تشخيص كون أحد الواجبين أهمّ من الآخر وإن كان ظاهراً فيما إذا كان الطرف حفظ بيضة الإسلام ونحوه، إلّا أنه في غير ذلك لايخلو من خفاء»(٤).

وقال المحقق الخوئيّ: «إذا دار الأمر بين حفظ بيضة الإسلام وواجب آخر، فلا إشكال في تقدّيم الأوّل على الثاني في مقام الامتثال»(٥).

ما يحتمل أن يكون ركيزة في الدفاع

يجد الباحث بعد مراجعة المتون الفقهيّة موارد أُخر ذكرها القوم كالركيزة في موضوع ما يجب الدفاع عنده، وقد ذكرناها إجمالاً فيما سبق، ونحن إذا أمعنّا النظر وفحصنا عن تلك الموارد، نرجعها إلى البيضة بما أثبتنا لها من مفهوم، ونعدّ الموارد من مصاديق ذلك المفهوم العامّ المرن، وننفي أيّ خصوصيّة في نفس تلك

(١) فوائد الأُصول ١: ٣٣٥.
(٢) أُصول الفقه ٢: ١٩٣.
(٣) تحريرات في الأُصول ٣: ٤١٢.
(٤) اجود التقريرات ١: ١٧٩.
(٥) محاضرات في أُصول الفقه ٣: ٢٨١.

المصاديق. ولايمكن إثبات هذه الدعوىٰ إلّا إذا طرحنا تلك الموارد علىٰ طاولة البحث، واستعرضناها للنقاش:

الأوّل: البلدان الإسلاميّة

ويجب أوّلاً تحديد الموضوع، وبيان المراد به، فلنبدأ ببيان المراد بالبلدان الإسلامية. وقبل الخوض في تعريف البلدان الإسلاميّة يجب علينا تصدير أمر، وهو: أنّه لايمكننا أن نتخذّ في البحث موقفاً من منظور الشرع، إلّا باستعراض الأحكام التي وردت في شأن (البلدان الإسلامية) ومن الممكن تقسيم هذه الأحكام إلىٰ صنفين:

١ ـ الأحكام التي يكون موضوعها والمبدأ الأساس فيها هو البلدان، باعتبار أنّها موضوع رئيسيّ، فالبلدان هي ركيزة الأحكام.

٢ ـ الأحكام التي لها علاقة بالبلدان لاباعتبار أنّها ذات أصالة، بل الأصل المبدئيّ فيها والموضوع الحقيقيّ ليس إلّا مستوطني هذه البلاد وقاطنيها، وهم المسلمون. فالأحكام تتعلّق بهم حقيقةً وإن كان لها صلة بالبلدان ظاهراً؛ فإنّ البلاد باعتبار أنّها جغرافيّة لاتعدّ ميزة للأحكام ولا خصوصيّة لها.

ولنشير إلىٰ نماذج كلا القسمين؛ ليكون القارئ علىٰ بصيرة في إفراز الضربين:

أمّا نماذج القسم الثاني:

فمنها: الاعتماد علىٰ قبلة بلد المسلمين في صلاتهم وقبورهم ومحاريبهم لمن لم يعرف مكان القبلة، وأراد الصلاة[1]. فالمعلوم أنّ المعوّل عليه هو فعل المسلمين، وليس للبلد بما هو تأثير في التشخيص؛ ولذا لايجوز الاعتماد فيما إذا علم بناء القبور والمحاريب واتّجاهاً نحو القبلة خطأً.

---

(١) العروة الوثقىٰ ١: ٥٤٢، فتح العزيز ٣: ٣٣٦، روضة الطالبين ١: ٣٢٦.

ومنها: حكمهم بأنّ ما يشترىٰ من أسواق المسلمين يحكم بطهارته إذا لم يعلم أنّ البائع خارج عن الإسلام، سواء، كَثُر الكفّار أو قلّوا إذا كان البلد للإسلام[١]، فالحكم بطهارة ما في سوق المسلمين فيما إذا كانوا ملتزمين بالشرع، ولايرتبط بالبلد بعنوان أنّه إقليم.

ومنها: حكمهم بإسلام اللقيط في بلد الإسلام، وهذا أيضاً يتعلق باهل الإسلام والشاهد علىٰ ذلك أنّ الحكم كذلك فيما إذا كان اللقيط في بلد الكفر، ولكنّه يوجد فيه مسلم يحتمل انتساب الطفل إليه[٢].

وأمّا نماذج القسم الأوّل:

فمنها: حكمهم بمنع الذميّين من استئناف البيع والكنائس في البلاد الإسلامية، ولايتعلّق الحكم بموضوع المقيمين في البلاد؛ ولذا يجعلون البلاد المحميّة من جانب السلطة التي تحت يد الكفّار مطروحة علىٰ طاولة البحث[٣].

ومنها: منع أهل الذمّة من إظهار المنكر في دار الإسلام: من شرب الخمر، ونكاح المحرّمات، وإدخال الخنازير في البلاد الإسلاميّة، وضرب الناقوس[٤] و... وهذا الحكم أيضاً كسابقه لايكون عشوائيّاً.

واعلم أنّ البحث عن البلدان الإسلاميّة في إطار الدفاع يحتوى علىٰ حكم يكون من قبيل القسم الأوّل فالبلاد فيه ذات أصالة وقيمة مبدئيّة، ونظراً إلىٰ هذه المكانة يمكن تعريف البلاد علىٰ أساس أحد المعايير الآتية:

الأوّل: كون أكثر سكانّها المسلمين، انتمائاً إلىٰ موالي سائر الأديان.

---

(١) شرائع الإسلام ١: ٨٦، مسالك الافهام ١: ٢٨٤، المدونة الكبرى ٣: ٢٢٣، المبسوط ١١: ٢٣٨.

(٢) الجامع للشرائع: ٣٥٧، قواعد الاحكام ٢: ٢٠٣، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل ٥: ١٨٢.

(٣) السرائر ١: ٤٧٦، الشرائع ١: ٢٥٣، القواعد ١: ٥١٤، الأم ٤: ٢١٨، المجموع ١٩: ٤١٢.

(٤) الشرائع ١: ١٥٢، ارشاد الاذهان ١: ٣٤٢، فتح الوهاب ٢: ٢٠٦، المبسوط ١٠: ١٣٨، بدائع الصنائع ٧: ١١٣.

الثاني: حريّة المسلمين في أداء تكاليفهم الشرعيّة، والعمل بمسؤليّاتهم الدينيّة، وإقامة الشعائر بغض النظر عن السلطة واستيلائهم عليها.

الثالث: إجراء أحكام الإسلام ونفاذها فيها واستيلائهم علىٰ السلطة، وكون سائر الأُمم تحت سلطتهم.

الرابع: إناطة الحكم بأحد أمرين، وهما: استناد تأسيس البلد إلىٰ أهل الإسلام، واستئلائهم وتسلطّهم عليها.

وبالنسبة إلى الأمر الأول يجب أن يعلم أنّ استناد تأسيس البلد إلى المسلمين لاتتصوّر في سالف الزمان إلّا فيما أنشأه المسلمون وأحدثه كبعض البلاد التي بناها وأسّسها المسلمون.

وأمّا في زماننا هذا وما قاربه فيمكن تصور الاستناد ـ علاوة علىٰ ما ذكر ـ في بلاد آخر نظراً إلىٰ احتلال بعض بلاد الاسويّة والإفريقية في الأدوار الاخيرة وتحرّر البلاد من بعد اغارة الثورات الاستقلاليّة من جانب المسلمين، فيمكن أن ينسب الاستقلال السياسيّ إلىٰ أهل الإسلام إن كان لهم تأثير أساسيّ فيه فالاستقلال السياسي يُعدّ تأسيساً حكمياً للبلد، في عرض التأسيس الحقيقي.

ومن بين هذه المعايير الأربعة لانجد قائلاً للأوّل.

وذهب بعض الكتاب المعاصرين إلىٰ استفادة الثاني من رأي أبي حنيفة؛ إذ إنّه يرىٰ أنّ الدار تصير دار حرب بشروط ثلاثة:

أحدها: ظهور أحكام الكفر ونفاذه فيها.

الثاني: أن تكون متاخمة لدار الكفر والحرب.

الثالث: ألّا يبقىٰ فيها مسلم، ولا ذميّ آمناً بأمان المسلمين الذي كان يتمتّع به، أي: بالأمان الإسلاميّ الأوّل الذي مكّن رعيّة المسلمين من الإقامة فيها، أي: بأمان

أقره الشرع بسبب الإسلام، للمسلمين وبسبب عقد الذمّة بالنسبة للذميّين[١].

قال الزحيليّ: «فقد اعتبر أبو حنيفة أنّ أساس اختلاف الدار هو وجود الأمان بالنسبة للمقيمين فيها، فإذا كان الأمن فيها للمسلمين على الإطلاق، فهي دار إسلام، وإذا لم يأمنوا فيها فهي دار حرب... وإذن فليس معنى دار الحرب ودار الإسلام أنّهما في حالة عداء وخصام مستمر، وإنّما المقصود هو وجود الأمن والسلام أو عدم وجوده»[٢] واستنتج مما بناه: «وأمّا الأمن فهو متوفّر اليوم في أغلب بلاد العالم لأيّ مواطن؛ فالمسلم في باريس يستطيع إقامة شعائر الدين دون أن يخاف فتنة في دينه». وقال: «علىٰ رأي أبي حنيفة إذا قامت علاقات دوليّة تؤمّن كلّ إنسان في أي دولة يحلّ فيها من غير عقد ولا حلف، فإنّها على تعريف أبي حنيفة لاتكون دار حرب»[٣].

لا كلام فيما استنتج، وإنّما الكلام في صحّة انتساب هذه الفكرة إلىٰ أعاظم أهل السنّة؛ إذ المستفاد ممّا هو موجود بأيدينا من العبائر أنّهم يركّزون علىٰ استيلاء الكفرة وسلطتهم على المسلمين، ولايكتفون بالأمن بماله من المعنى المرتكز في الأذهان، بل يعتبرون كون المسلمين هم المسلّطون، والكفّار هم المقهورون. فما ذهب إليه من عدم اعتبار الدولة دار حرب إذا كان المسلمون فيها في الأمن هو كما ترىٰ.

وأمّا بالنسبة إلىٰ رأي أبي حنيفة، فبقرينة الشرط الأوّل في تصيير دار الإسلام داراً للحرب، وهو ظهور أحكام الكفر في البلد، يجب أن يفسّر الشرط الثالث (كون المسلمين في الأمن) بمعنى الأمن السياسي واستيلائهم على البلد كما يشير إليه ما

(١) بدائع الصنائع ٧: ١٣٠.
(٢) آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ١٧٢.
(٣) المصدر السابق: ١٧٣ ـ ١٧٤.

عبّر في كلامه عنه بالأمان الإسلامي الأوّل.

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ الأمن يقابل الخوف، ولايعني في كلامه من دار الإسلام إلّا ما يكون المسلمون فيها في أمن، والكفّارُ في خوف، ومن الواضح أنّ تحقّق هذا الموضوع الرئيسيّ المركّب من الأمن والخوف لايمكن إلّا باستيلاء المسلمين وتغلبهم في جانب السلطة. فانظر إلىٰ ما قاله القاساني في وجه كلامه، قال: «وجه قول أبي حنيفة... أنّ المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام والكفر ليس هو عين الإسلام والكفر، وإنّما المقصود هو الأمن والخوف، ومعناه: أنّ الأمان إن كان للمسلمين فيها على الإطلاق[1]، والخوف للكفرة على الإطلاق[2]، فهي دار الإسلام، وإن كان الأمان فيها للكفرة على الإطلاق، والخوف للمسلمين على الإطلاق، فهي دار الكفر. والأحكام مبنيّة على الأمان والخوف، لا على الإسلام والكفر، فكان اعتبار الأمان والخوف أولى، فما لم تقع الحاجة للمسلمين إلى الاستئمان بقي الأمن الثابت فيها على الإطلاق، فلا تصير دار الكفر... مع أنّ إضافة الدار إلى الإسلام احتمل أن يكون لما قلتم، وأن يكون لما قلنا، وهو ثبوت الأمن فيها على الإطلاق للمسلمين، وإنّما يثبت للكفرة بعارض الذمّة والاستئمان»[3].

فتحصّل من جميع ذلك: أنّ على رأي أبي حنيفة كجمع كثير من أعاظم أهل السنّة، لاتكون القاعدة في صدق عنوان البلاد الإسلاميّة إلّا استيلاء أهلها ومقهوريّة الكفار فحسب.

ففي شرح الأزهار قال: «دار الإسلام ما ظهر فيها الشهادتان والصلاة من غير ذمّة ولا جوار، ولم تظهر فيها خصلة كفريّة من تكذيب نبيّ، أو إنكار كتاب، أو

(١) فانظر إلىٰ كلمة «على الاطلاق» وتأمل في معناها.

(٢) ولاحظ كلمة «الاطلاق» أيضاً.

(٣) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٧: ١٣١.

إلحاد، ولو كانت تلك الخصلة ليست بكفر تصريحاً، وإنّما تكون كفراً وتأويلاً»[١].

فقوله إظهار الشاهدتين والصلاة وإن دلّ بظاهره علىٰ أنّ المناط حريّة أهل الإسلام في عملهم، فإنّه بضميمة آخر كلامه وهو إظهار الكفر صريحاً أو تلويحاً يدلّ علىٰ أنّ الأساس هو استيلاء أهل الإسلام، وكون الكفّار مقهورين.

وقال أبو يوسف ومحمّد إنّ الدار تصير دار الكفر بظهور أحكام الكفر فيها[٢].

فظهور أحكام الكفر عبارة أُخرى عن استلائهم وتسلّطهم على البلاد وهذا يستفاد ممّا وَجَّها به كلامهما حيث قالا: «قولنا: دار الإسلام ودار الكفر (إضافة دار إلى الإسلام وإلى الكفر) إنّما تضاف الدار إلى الإسلام أو إلى الكفر لظهور الإسلام أو الكفر فيها، كما تسمّى الجنّة دار السلام، والنار دار البوار؛ لوجود السلامة في الجنّة والبوار في النار، وظهور الإسلام والكفر بظهور أحكامهما، فإذا ظهرت أحكام الكفر في دار، فقد صارت دار كفر، فصحّت الإضافة؛ ولهذا صارت الدار دار الإسلام بظهور أحكام الإسلام فيها من غير شريطة أُخرى»[٣].

قال ابن عابدين: «لاتصير دار الإسلام دار حرب... إلّا بهذه الشروط الثلاثة، وقالا بشرط واحد لا غيره، وهو: إظهار حكم الكفر، وهو القياس»[٤] وأضاف في تفسير قولهم: تصير الدار دار حرب بإجراء أحكام أهل الشرك: «على الاشتهار، وأن لايحكم فيها بحكم أهل الإسلام... وظاهره أنّه لو أُجريت أحكام المسلمين وأحكام أهل الشرك، لاتكون دار حرب»[٥].

والظاهر منه أنّه لم يرد إسلاميّة الدار بصرف إجراء شعائر الإسلام وأحكامه

---

(١) شرح الأزهار ٤: ٥٧١.

(٢) راجع: بدائع الصنائع ٧: ١٣٠.

(٣) المصدر السابق.

(٤) ردّ المحتار على الدرّ المختار ٤: ٣٥٥.

(٥) المصدر السابق.

فيها، بل أراد استيلاء المسلمين وإن كانوا بجانب أهل الشرك. والشاهد علىٰ ما قلنا ذيل كلامه حيث قال: «وبهذا ظهر أنّ ما في الشام من جبل تيم الله المسمّىٰ بجبل الدروز وبعض البلاد التابعة له كلّها دار إسلام؛ لأنّها وإن كانت لها حكّام دروز أو نصارىٰ ولهم قضاة علىٰ دينهم وبعضهم يعلنون بشتم الإسلام والمسلمين، لكنّهم تحت حكم ولاة أُمورنا، وبلد الإسلام محيطةً ببلادهم من كلّ جانب، وإذا أراد وليّ الأمر تنفيذ أحكامنا فيهم نفذّها»[١].

وقال ابن حزم: «الدار إنّما تنسب للغالب عليها»[٢].

والشوكانيّ وإن حكىٰ عن الماورديّ قوله: «وإنّه إذا قدر علىٰ إظهار الدين في بلدٍ من بلاد الكفّار، فقد صارت البلد به دار الإسلام»، لكنّه ردّه بأن «في هذا الرأي من المصادمة لأحاديث الباب القاضية بتحريم الإقامة في دار الكفر ما لا يخفىٰ»[٣].

ثم إنّ إناطة عنوان البلاد الإسلاميّة باستيلاء المسلمين عليها وتسلّطهم هو ما يتراءىٰ من فقهاء الشيعة أيضاً، كما سيأتي ذكر ما يدلّ عليه من عباراتهم، فانتظر.

وأمّا ما ذكر في المعيار الرابع المتقدّم ذكره: وهو استناد تأسيس البلاد إلى المسلمين، أو استيلاءهم عليها هو الذي يظهر من بعض عبارات الفريقين:

قال الشيخ الطوسيّ في المبسوط: «دار الإسلام علىٰ ثلاثة أضرب: بلدٍ بني في الإسلام ولم يقربها المشركون، مثل بغداد والبصرة... والثاني: كان دار كفر، فغلب عليه المسلمون، وأخذوه صلحاً، وأقرّوهم علىٰ ما كانوا عليهم، علىٰ أن يؤدّوا الجزيّة. والثالث: دار كانت للمسلمين، وتغلّب عليها المشركون، مثل الطرطوس»[٤].

---

(١) المصدر السابق ٤: ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

(٢) المحلّى، ١١: ٣٠١.

(٣) القبض القدير ٨: ١٧٨.

(٤) الطوسي، محمد بن حسن، المبسوط ٣: ٣٤٣.

فنظراً إلىٰ أنّ القاعدة الثالثة تفيد كفاية استيلاء المسلمين في السابق، فالقاعدة الثانية والثالثة ترجعان إلىٰ أصلٍ واحد، وهو: الاستيلاء.

ولو سلّمنا بما نقله الحمويّ: من أنّ طرسوس أُحدثت في عام (١٩٥) بيد سليمان مولىٰ الرشيد(١)، لما كان مناص من أنّ نلتزم بإلحاق القسم الثالث بالأوّل، ولايكون قسماً مستقلاً برأسه.

والشاهد علىٰ ذلك قول العلّامة؛ إذ هو بعد حكايته تلك الأقسام الثلاثة استحسن ما قاله الجوينيّ: من أنّ القسم الثالث مجراه مجرىٰ دار الكفر، لغلبة الكفّار عليها، وبنىٰ عليه حصر دار الإسلام في مصداقين، وهما: البلاد التي أنشأها المسلمون كبغداد والبصرة والكوفة، والبلاد المفتوحة من جانبهم كالمدائن والشام(٢) هذا.

ويخطر ببالي أنّهم اعتبروا في تحقق دار الإسلام الاستيلاء وتنفيذ الحكم الإسلاميّ. والأقسام الثلاثة أيضاً لايقصد بها غير ذلك المعيار الأساسيّ؛ إذ البلاد المبنيّة بأيدي المسلمين كالبصرة والكوفة تكون تحت استيلاء المسلمين. وقد أشرنا إلىٰ أنّ القسم الثالث أيضاً يرجع إلىٰ تلك الركيزة، وهي الاستيلاء والسلطة. وذكر طرسوس في أغلب عباراتهم المطروحة في القسم الثالث يحكي عن انتباههم إلىٰ هذه النكتة الطريفة؛ إذ لم يكونوا عالمين باحتلال بلد آخر غير طرسوس. وقد تفطّن إلى هذه النكتة العلّامة الحليّ ﷺ حيث قال: «وعدُّ القسم الثاني [إي: البلاد التي تكون تحت حكم الإسلاميّين، وتكون بينهم وبين الكفّار الساكنين في البلاد عقد الذمة] من بلاد الإسلام يدلّ علىٰ أنّه لايشترط في بلاد الإسلام أن يكون فيها مسلمون، بل يكفي كونها في يد الإمام واستيلائه»(٣).

---

(١) معجم البلدان ٤: ٢٨.

(٢) تذكرة الفقهاء ٢: ٢٧٥.

(٣) المصدر السابق.

وعليه خصّ دار الكفر ببلد كان للمسلمين فغلب الكفّار عليه كالساحل، أو بلد لم يكن للمسلمين أصلاً كبلاد الهند والروم(١).

والذي يؤيّد كون المعيار هو الاستيلاء ما ذكره الشهيد في الدروس حيث قال: «المراد بدار الإسلام ما ينفذ فيها حكم الإسلام، فلايكون بها كافر إلّا معاهداً...»(٢).

فما ذكره في الدروس من قوله: «فلايكون بها كافر إلّا معاهداً» تفسير لمعنى نفوذ حكم الإسلام؛ إذ سكنى الكفّار في بلد إسلاميّ تتبع أحوالاً خاصّة، ومن جملتها كونهم معاهدين.

واستحسن هذه العبارة المحقّق الكركيّ حيث قال: «وهو أضبط من الذي ذكره المصنف»(٣). يقصد بالمصنف المحقّق الحليّ.

وأشار إلىٰ هذا التعريف الشهيد الثاني، واستنتج منه كون دار الكفر: ما تنفذ فيها أحكام الكفّار(٤). ثُمّ أضاف إلىٰ ذلك: «وظاهر هذه التعريفات أنّ المراد من دار الإسلام هنا غير المراد بها في حكمهم بأنّ سوق الإسلام يحكم علىٰ لحومه وجلوده بالطهارة... لأنّ المسلم الواحد لايكفي في ذلك إذا كان أصل البلد للمسلمين، ولايصدق عليه سوق المسلمين»(٥).

ومن المعلوم دلالة هذا الكلام وبالأخصّ ما ذكره أخيراً علىٰ كون الاستيلاء هو الرّكيزة الأُولىٰ في صدق دار الإسلام؛ فلذا عُدَّ من البلدان الإسلامية ما تحقّق فيها هذا المعيار وإن لم يغلب عليها المسلمون.

وقال السيّد شارح النخبة في أحكام اللقيط: «دار الإسلام، أي: البلاد التي ينفذ

---

(١) راجع: المصدر السابق ٢: ٢٧٦.

(٢) الدروس الشرعيّة ٧٨: ٣.

(٣) جامع المقاصد ٦: ١٢٣.

(٤) مسالك الأفهام ١٢: ٤٧٦.

(٥) المصدر السابق.

فيها أحكام الإسلام، ولو ملكها بالكفر للاستيلاء علىٰ ثغورها وخراجها ونصب عمّالها، حكم بإسلامه تبعاً للدار»(١). وكذا ذكر صاحب الجواهر(٢).

ومهما يكن من الأمر فإنّي لا أجدُ أوثق وأحسن ممّا ذكره النوويّ في مجموعه، ولابأس بنقل كلامه، لاشتماله علىٰ فوائد لاتخفى قال: «... إمّا أن يوجد [اللقيط] في دار الإسلام أو في دار الكفر، فالأُولىٰ ضربان: دار اختطّها المسلمون، أحدثوا مبانيها ابتداءً، أو أعادوا بناءها بعد أن كانت لغيرهم، لغلبة الإسلام عليها، واصطباغها بصيغة الإسلام، فلايوجد فيها من غير المسلمين إلّا قليل... فمثل التي أنشأها المسلمون الكوفة والبصرة وبغداد والقاهرة والفسطاط وتونس والرباط. ومثل التي أعادها المسلمون الاسكندرية ودمشق ودمنهور والقدس صانها الله وطّهرها من رجس أعدائه اليهود. وقد مضى عام بتمامه منذ غزاها اليهود إلىٰ ساعة كتابة هذا الفصل. وحسبنا الله ونعم الوكيل.

والضرب الثاني: بلاد فتحها المسلمون وبقي أهلها علىٰ دينهم...

وأمّا بلد الكفّار فضربان أيضاً: بلد كان للمسلمين، فغلب الكفّار عليه كبلاد فلسطين... الثاني بلد لم يفتحه المسلمون من قبل، أو فتحوه وغلب الكفّار عليه، واستأصلوا منه شأفة المسلمين كبلاد الأندلس، لهفى على قرطبة ومرسية وقشتالة وغرناطة ومجريط [مدريد] وميورقة كلهفي على ربوع المسجد الأقصى وما حوله من المباركات»(٣).

وما اختاره هو ما ذكرناه من التفصيل، وكذا في روضة الطالبين، وهو بعد الإشارة إلى الأقسام الثلاثة لدار الإسلام [الأرض التي غلب فيها المسلمون،

---

(١) التحفة السنّية: ٢١٢.

(٢) جواهر الكلام ٣٨: ١٨٦.

(٣) المجموع ١٥: ٢٨٧.

والأرض التي كان الحكم فيها للإسلام وإن كان أكثر سكّانها كفّار، والأرض التي سبق استيلاء المسلمين عليها وإن كانت بالفعل تحت استيلاء الكفر] قال: «أمّا عدُّ الأصحاب الضرب الثالث دار الإسلام، فقد يوجد في كلامهم ما يقتضي أنّ الاستيلاء القديم يكفي لاستمرار الحكم، ورأيت لبعض المتأخّرين تنزيل ما ذكره علىٰ ما إذا كانوا لا يمنعون المسلمين منها، فإن منعوهن فهي دار كفر»(١).

ويخطر ببالي أنّ مَنْ حسب البلاد المستولى عليها الكفّار التي كانت بأيدي المسلمين سابقاً من زمرة دار الإسلام نظر إلىٰ ما يغلب فيها جماعة المسلمين، وتكون الأكثريّة لهم بعد استيلاء الكفّار أيضاً، كما تشير إليه بعض العبائر، مثال ذلك: قال الشربيني: «والمراد بدار الإسلام كلّ بلدة بناها المسلمون كبغداد والبصرة، أو أسلم أهلها عليها كالمدينة واليمن، أو فتحت عنوة كخيبر وسواد العراق، أو صلحاً علىٰ أن تكون الرقبة لنا وهم يسكنوها بخراج... ولو غلب الكفّار علىٰ بلدة يسكنها المسلمون كطرسوس لاتصير دار حرب»(٢).

قال ابن قدامة: «دار الإسلام ضربان: أحدهما دار اختطّها المسلمون كبغداد والبصرة والكوفة.... الثاني دار فتحها المسلمون كمدائن والشام... أمّا بلد الكفّار فضربان أيضاً: أحدهما بلد كان للمسلمين، فغلب الكفّار عليه كالساحل... الثاني دار لم تكن للمسلمين أصلاً كبلاد الهند والروم»(٣).

إذا عرفت ما ذكرناه وجعلته في بالك متدبّراً لمدلوله، فاعلم أنّه قد جعل بعض القوم الحماية عن البلدان الإسلاميّة ركيزةً في الحرب الدفاعيّة، فقال الحلبيّ: «فإن خيف علىٰ بعض بلاد الإسلام من بعض الكفّار أو المحاربين، وجب علىٰ أهل كلّ

---

(١) روضة الطالبين ٤: ٥٠١.

(٢) مغني المحتاج ٢: ٣٦٢.

(٣) المغني ٦: ٣٧٥.

إقليم قتال من يليهم، ودفعهم عن دار الإيمان وعلى قطان البلاد النائية عن مجاورته أي الكفر أو الحرب النفور إلى أقرب ثغورهم بشرط الحاجة إلى نصرهم... وليقصد المجاهد والحال هذه نصرة الإسلام والدفع عن دار الإيمان»[١].

وقال السبزواريّ: «إذا وطن الكفّار دار الإسلام، وجب علىٰ كلّ ذي قوّة قتالهم»[٢].

وقال ابن البراج: «إن تعيّن (الجهاد) وأحاط العدو بالبلد أو بالمكان، وجب على الكلّ الجهاد والدفع، ولم يكن أحد المنع من ذلك في حال»[٣].

وقال في جامع الخلاف والوفاق: «إذا هجم العدوّ على بلد، وجب على جميع الناس الدفع»[٤].

وقال في الجامع العبّاسي: «ويجب الجهاد في حال غيبة الإمام أيضاً اذا هجم العدو على بلاد المسلمين ويوجب منه ضرراً على الإسلام»[٥]. أي: يجب الجهاد في حالة غيبة الإمام عليه السلام لو هجم العدو على بلاد المسلمين واصابت منهم آفة على الإسلام.

وعلّق عليه السيّد الصدر بأنّه «لكنّهم يسمّون هذا القسم بالدفاع»[٦]. أي: ولكنهم يسمّون هذا القسم الدفاع.

وقال كاشف الغطاء: «رابعها [أي: رابع وجوه الجهاد] الجهاد لدفعهم عن بلدان المسلمين وقراهم وأراضيهم، وإخراجهم منها بعد التسلّط عليها، وإصلاح بيضة

---

(١) الكافي في الفقه: ٢٤٧.
(٢) كفاية الأحكام: ٧٤.
(٣) جواهر الفقه: ٤٩.
(٤) جامع الخلاف والوفاق: ٢٢٧.
(٥) الجامع العباسي: ١٥٢.
(٦) المصدر السابق.

الإسلام بعد كسرها، وإصلاحها بعد ثلمها، والسعي في نجاة المسلمين من أيـدي الكفرة الملاعين. ويجب على المسلمين الحاضرين والغـائبين ـ إن لم يكـن فـي الثغور من يقوم بدفعهم عن أرضـهم ـ أن يـتركوا عـيالهم وأطـفالهم وأمـوالهـم، ويهاجروا إلى دفع أعداء الله من أولياء الله. فمن كان عنده جاه بذل جاهه، أو مال بذل ماله، أو سلاح بذل سلاحه، أو حيلة أو تدبير صرفها في هذا المقام؛ لحـفظ بيضة الإسلام وأهل الإسلام عن تسلّط الكفرة اللئام. وهذا القسم أفـضل أقسـام الجهاد، وأعظم الوسائل إلىٰ ربّ العباد، وأفضل من الجهاد لردّ الكفّار إلى الإسلام، كما كان في أيّام النبيّ عليه وآله أفضل الصلاة والسلام. ومن قتل في تلك الأقسام يقف مع الشهداء يوم الحشر، والله هذا هو الشهيد الأكبر»[١]. نـقلناه بـطوله لمـا سيأتي وجهه.

وقال النجفي: «وقد تجب المحاربة على وجه الدفع من دون وجود الإمام ولا منصوبه، كأن يكون بين قوم يغشاهم عدد يخشى منه على بيضة الإسلام، أو يريد الاستيلاء علىٰ بلادهم، أو أسرهم وأخذ مالهم»[٢].

فإنّ ذكر البلاد بجانب بيضة الإسلام في عداد ما يجب المحاربة دفعاً عنها يشير إلىٰ أنّ البلاد بنفسها أخذت على نحو الموضوع في وجوب الدفـاع هـذا. وإليك نموذج من النصوص الأخرىٰ لأعلام أهل السنّة:

ففي شرح الأزهار «لا خلاف في كونه [الجهاد] فرض عين إذ قصد الكفّار ديار المسلمين»[٣].

وقال النوويّ: «الضرب الثاني: الجهاد الذي هو فرض عين، فإذا وطئ الكفّار

---

(١) كشف الغطاء ٢: ٣٨١.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ١٤.

(٣) شرح الأزهار ٤: ٥٢٦.

بلدة للمسلمين أو أطلوا عليها ونزلوا بها قاصدين ولم يدخلوا، صار الجهاد فرض عين»[١].

وقال الحجاويّ: «الحال الثاني من حال الكفّار أن يدخلوا بلدة لنا مثلاً، فيلزم أهلها الدفع بالممكن منهم، ويكون الجهاد حينئذٍ فرض عين»[٢]. وكذا قال الشربيني[٣].

وقال الدمياطيّ: «يتعيّن الجهاد، أي: يكون فرض عين... إذا دخلوا بلدنا، أي: بلدة من بلاد المسلمين، ومثل البلدة، القرية»[٤].

وفي البدائع: «إذا عمّ النفير: بأن هجم العدوّ على بلدٍ، فهو فرض عين يُفترض علىٰ كلّ واحدٍ من آحاد المسلمين ممّن هو قادر عليه»[٥].

والغرض من ذكر هذه العبائر كلّها ليس إلّا تقرير أنّ الفقهاء لم يركّزوا على البلاد (بما لها من المعنى الثابت، وهي الأقاليم التي استولى عليها المسلمون سابقاً، ثُمّ أصبحت بيد العدوّ)، ولم يكن فيها أيّ خصوصيّة وإن ذكرها بعضهم موضوعاً مستقلّاً لجواز الحرب والدفاع ولعمري إنّ البلاد الإسلاميّة في نظرهم هي مصداق للبيضة؛ إذ احتلالها من جانب الكفّار ووقوعها في أيديهم يوجب وهن الإسلام وانثلام بيضة وإن طالبت ما يؤيد هذه الدعوى فانظر إلى ما يلي:

أ ـ إنّهم يستعرضون مسألة وجوب الدفاع عن البلدان في ضمن الدفاع عن المال والنفس، ولايستعرضونها بعنوان ما يجب على المسلمين كافّة؛ ولذا لايوجبون الدفاع عند مهاجمة الكفّار على بلدٍ خاصٍ إلّا على أهله، ولكن إذا لم يكونوا

---

(١) روضة الطالبين ٧: ٤١٦.

(٢) كشاف القناع ٢: ٢١٢.

(٣) مغني المحتاج ٤: ٢١٩.

(٤) إعانة الطالبين ٤: ٢٠٤.

(٥) بدائع الصنائع ٧: ٩٨.

قادرين على دفع العدوّ، فيجب حينئذٍ على غيرهم مساعدتهم، والحال أنّ البيضة إذا استبيحت أو تعرّضت للخطر، يجب الدفاع على جميع المسلمين(١).

ب ـ جاء في بعض العبائر التصريح بأنّ ماله الأصالة، ويعدّ موضوعاً رئيسيّاً للحرب الدفاعيّة لايكون إلّا البيضة، وقد صدر عن بعضهم التصريح بنفي الخصوصية عن البلدان، قال صاحب الجواهر: «نعم، قد يمنع من الوجوب [وجوب الحرب]، بل قد يقال بالحرمة لو أراد الكفّار ملك بعض بلدان الإسلام أو جميعها في هذه الأزمنة من حيث السلطنة مع إبقاء المسلمين على إقامة شعائر الإسلام، وعدم تعرضهم في أحكامهم بوجه من الوجوه؛ ضرورة عدم جواز التغرير بالنفس من دون إذن شرعي، بل الظاهر اندراجه في النواهي عن القتال في زمن الغيبة مع الكفّار في غير ما استثني... نعم لو أراد الكفّار محو الإسلام، ودرس شعائره، وعدم ذكر محمّد ﷺ وشريعته، فلا إشكال في وجوب الجهاد حينئذٍ ولو مع الجائر، لكن بقصد الدفع عن ذلك لا إعانة سلطان الجور»(٢).

وقال الدسوقي: «بلاد الاسلام لاتصير دار حرب بمجرّد استيلائهم عليها، بل حتّىٰ تنقطع إقامة شعائر الإسلام عنها وأمّا ما دامت شعائر الإسلام أو غالبها قائمة فيها، فلا تصير دار حرب»(٣).

لفت النظر حول الأماكن المقدسة:

اعلم أنّ المقدّسات الدينيّة عبارة عن الأشياء أو الأشخاص أو الأماكن التي قُرّرت لها القداسة والحرمة في الشريعة الإسلاميّة: فالأشياء كالمصحف الشريف، والأشخاص كالأنبياء العظام والمعصومين عليهم السلام، والأماكن كالمساجد، ومنها مسجد الحرام ومسجد النبي ﷺ، فيحرم إهانتها، وهتك حرمتها.

---

(١) انظر ما قدمناها من المصادر.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٤٧.

(٣) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢: ١٨٨.

وبالغ الشارع في تحريمها إلى أن حكم بجواز قتل من بادر إلى إهانة بعض هذه الأُمور، فمن لوّث الكعبة المعظمة، أو سبّ النبي ﷺ أو الأنبياء العظام والمعصومين عليهم السلام يستحقّ القتل عند المذاهب الإسلاميّة.

ولعلّ العلاقة الموجودة بين هذه الأُمور وبين الشريعة الحنيفة هي العلّة في التحريم والمنع. فإهانة هذه المقدّسات وهتك حرمتها، هتك للشريعة؛ وذلك لأنّ هتكها يؤل إلى هتك حرمة الله عزّ وجلّ؛ ولذا كان من المرتكز في أذهان المتشرّعة قاطبة عدم جواز هتك حرمة هذه الأُمور وإهانتها وتحقيرها وينكرون على من يهينها ويستحقرها أشد الإنكار، نعم تختلف مراتب إنكارهم كما قالوا[1]. فلو أهان شخص والعياذ بالله الكعبة المعظمة أو ضريح الرسول الأعظم ﷺ أو القرآن الكريم، لكانت اهانته تستوجب قتله؛ لأنّه كاشف قطعيّ من كفره أو ارتداده إن كان مسلماً.

ونظراً إلى ما ذكرنا يعلم أنّه يجب دفع شر الكفّار من الأماكن المقدّسة الإسلاميّة، لكنّه إذا داهم الأعداء لهتك حرمتها، واعتدوا على حريمها الراجع إلى ثلم البيضة، ولايمكن دفعهم إلّا بالدفاع والحرب عسكريّاً، فيجب الدفاع حينئذٍ؛ إذ يكون الاعتداء على حريم تلك الأماكن اعتداءً على البيضة وانثلاماً لها لكنّه يجب أن يكون القارئ علىٰ بصيرة من أنّه تجب الحرب والدفاع عن بعض الأماكن المقدّسة دائماً من حيث إنّه ينطبق عنوان بيضة الإسلام على تلك الأمكنة، أي: تكون الملازمة موجودة بينهما فيُعدّ الاعتداء على تلك الأمكنة اعتداء على بيضة الإسلام. ولنبحث عن هذه الأمكنة ذات الخصوصية:

أ ـ جزيرة العرب

تحرم إقامة الكفّار فيها، فهي منطقة حرام لدى الشارع والملتزمين بالشريعة. ويجب أوّلاً تحديد حدودها.

---

(١) القواعد الفقهية ٥: ٢٩٦.

وفيه قولان:

الأوّل: أنّ المراد بجزيرة العرب ما حدّ في اللغة، «فقيل حدّها من عدن إلىٰ ريف عبادان طولاً، ومن تهامة وما والاها إلىٰ أطراف الشام عرضاً.

وقيل: ما بين عدن ريف العراق طولاً، ومن جدّة إلى اطراف الشام عرضاً»(١).

وقد حدها بعض من حفر أبي موسى إلى اليمن طولاً ومن رمل يبرين إلى منقطع سماوة عرضاً(٢) وقد نظم بعضهم حدها طولاً وعرضاً بقوله:

جزيرةُ هذه الأعراب حُدَّتْ بحدٍّ علمُهُ للحشر باق

فأمّا الطولُ عند محقّقيه فمن عدن إلىٰ رَبْو العراق

وساحل جدّةٍ إن سِرْتَ عَرْضاً إلىٰ أرض الشام بالاتّفاق(٣)

وقيل لها: جزيرة العرب؛ لأنّ بحر الحبش وبحر فارس والفرات أحاطت بها، ونسبت إلى العرب؛ لأنّها أرضها ومسكنها ومعدنها(٤).

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ القائل بهذا القول (أي: جعل جزيرة العرب كلّها منطقة حرام) هو مالك بن أنس من أئمّة أهل السنّة(٥)، وجمع من أعلامهم(٦)، وشواذّ من أعلام الشيعة الإماميّة.

واستدلّوا بعدّة أدلّة:

الأول: الروايات المانعة من إقامة الكفّار وتوطنهم في جزيرة العرب مثل:

ما رواه ابن عباس، قال: «أوصى رسول الله ﷺ بثلاثة أشياء، وفيها قال:

(١) تذكرة الفقهاء ١: ٤٤٥ نقلاً عن الأصمعي.

(٢) المصدر نفسه. نقلاً عن أبي عبيدة.

(٣) حاشية ردّ المحتار ٤: ٣٥٦.

(٤) تذكرة الفقهاء ١: ٤٤٥.

(٥) نقل عنه في المغني ١٠: ٦١٣.

(٦) بدائع الصنائع ١: ١١٤، والبحر الرائق ٥: ١٩٠.

اخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم»[١].

وما روى عنه ﷺ من أنّه: *«لايجتمع دينان في جزيرة العرب»*[٢]. وأيضاً ما روى عنه ﷺ أنّه قال: *«لأخرجنّ اليهود والنصارىٰ من جزيرة العرب...»*[٣].

الثاني: الاستناد إلىٰ فعل رسول الله ﷺ حيث أخرج أهل نجران من جزيرة العرب. وهذا دليل على أنّ الجَزيرة كلّها منطقة حرام.

الثالث: التبادر، فإنّ المتبادر من جزيرة العرب جميعها[٤].

الرابع: التمسّك بقول أهل اللغة، فقالوا: تحديد جزيرة العرب بجميعها هو الأشهر بين أهل اللغة[٥].

القول الآخر: أنّ المراد بجزيرة العرب الحجاز. وهذا قول مشهور الإماميّة[٦]، وقال به الشافعي[٧]، وهذا قول أحمد[٨]، وقول جمع كثير من أهل السنّة[٩].

وقالوا إنّ المراد بالحجاز مكّة والمدينة واليمامة وخيبر وينبع وفدك وحواليها[١٠].

كما روى البخاري في ذيل أمر النبي ﷺ بأخراج المشركين من جزيرة العرب، عن يعقوب بن محمد إنّه قال: سألت المغيرة بن عبدالرحمان عن جزيرة العرب،

---

(١) راجع: المصادر التي نذكرها آنفاً عند البحث عن دليل المسألة.

(٢) كذا.

(٣) كذا.

(٤) راجع: جامع المقاصد ٣: ٤٦٥.

(٥) مسالك الأفهام ٣: ٨١.

(٦) انظر المنتهى ٢: ٩٧١، وتذكرة الفقهاء ١: ٤٤٥.

(٧) انظر في ذلك إلى: المجموع ١٩: ٤٢٨.

(٨) نقل عنه في المغني ١٠: ٦١٤.

(٩) راجع: الفتح الوهاب ٢: ٣١١، المغني المحتاج ٤: ٢٤٦، والشرح الكبير ٢: ٢٠١.

(١٠) تحرير الأحكام ١: ١٥١.

فقال: مكّة والمدينة واليمامة واليمن وقال يعقوب: والعرج أول تهامة[(١)]. وقيل: سمّي الحجاز؛ لأنّه حجز بين نجد وتهامة.

ودليلهم على هذا التفسير أنّه لولا ذلك لوجب إخراج أهل الذمّة من اليمن، وليس ذلك بواجب، ولم يخرجهم عمر من اليمن، وهي من جزيرة العرب.

وأجابوا عمّا قال الفريق الأوّل بالنسبة إلى أهل نجران وفعل النبيّ ﷺ بهم، بأنّه أوصى النبي ﷺ بإخراج أهل نجران من جزيرة العرب؛ لأنّه ﷺ صالحهم على ترك الربا فنقضوا العهد[(٢)].

هذا وقد اضاف بعض القائلين بكون المراد من جزيرة العرب هو الحجاز، بمكة والمدينة وخيبر وينبع وفدك وحواليها، منطقة الطائف وما حولها أيضاً[(٣)].

ويخطر ببالي أنّ الصحيح هو القول الأوّل، والمستند فيه بعض الأخبار التي وقع فيها المنع من دخول جزيرة العرب بعد المنع من دخول الحجاز؛ إذ قال ﷺ: ***«اخرجوا اليهود من الحجاز وأهل نجران من جزيرة العرب»***[(٤)].

إذا عرفت هذا فقد حان وقت البحث عن أدلّة المسألة عند الشيعة وأهل السنّة:

١ ـ الروايات:

ففي الجوامع الروائيّة الشيعيّة:

أ ـ روى محمد بن الحسن الطوسيّ في مجالسه عن حمدويه، عن أبي الحسين،

---

(١) الصحيح البخاري ٤: ٣١.

(٢) منتهى المطلب ٢: ٩٧١.

(٣) مسالك الانهام ٣: ٨٠.

(٤) صحيح مسلم باب ٢١ من أبواب الجهاد ح٦٣. لفظ الخبر كما في صحيح الدارمي (كتاب السير، باب اخراج المشركين من جزيرة العرب) هكذا: آخر ما تكلّم به رسول الله ﷺ اخرجوا اليهود... واستدل بهذا الخبر المحقق الاردبيلي (مجمع الفائدة ٧: ٥٢١) فقال: «مع أن المنع عن جزيرة العرب واقع في الخبر بعد منع الحجاز...».

عن أبي خليفة، عن مكي، عن محمّد بن بشّار، عن وهب بن حزم، عن أبيه، عن يحيى بن أيّوب، عن زيد بن أبي حبيب، عن أبي سلمة بن عبدالرحمان، عن أُمّ سلمة «أنّ رسول الله ﷺ أوصى عند وفاته يخرج اليهود من جزيرة العرب»(١).

ب ـ وروى محمّد بن الحسن الطوسيّ بإسناده عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن اليهوديّ والنصرانيّ والمجوسيّ هل يصلح لهم أن يسكنوا في دار الهجرة قال عليه السلام: ***أمّا أن يلبثوا بها فلا يصلح، وقال: إن نزلوا بها نهاراً واخرجوا منها بالليل فلا بأس***»(٢).

ج ـ وروي في الدعائم عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال عليه السلام: «***لا يدخل أهل الذمّة الحرم، ولا دار الهجرة، ويخرجون منها***»(٣).

وهذه الروايات وإن كانت مخصوصة بحسب الظاهر بإخراج أهل الكتاب، فإنّه يتمّ الاستدلال بها بضميمة عدم القول بالفصل بين أهل الكتاب وسائر المشركين كما قاله صاحب الجواهر(٤).

د ـ وأيضاً روي في تفسير الإمام العسكري عليه السلام في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم﴾: «***قابلوهم بحجج الله، وادفعوا بها أباطيلهم*** ﴿حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ ***فيهم بالقتل يوم مكّة، فحينئذٍ تجلونهم من بلد مكّة ومن جزيرة العرب، ولا تقرّون بها كافراً***»(٥).

هـ ـ وروى الفضل بن شاذان في كتاب الإيضاح أنّه قال رسول الله ﷺ: «***عليكم بهذه الثلاثة الأشياء أنفذوها بعدي أنفذوا جيش أُسامة بن زيد، أجيزوا الوفد كما***

---

(١) الأمالي: ٤٠٤.

(٢) تهذيب الأحكام ٨: ٢٧٧.

(٣) دعائم الإسلام ١: ٣٨١.

(٤) جواهر الكلام ٢١: ٢٨٩.

(٥) تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ٢١٢. في تفسير سورة البقرة، الآية: ١٠٩.

كنت أجيزهم، وانفوا المشركين من جزيرة العرب؛ حتى لا يكون في جزيرة العرب إلّا دين واحد» [١].

وفي جوامع الروائيّة لأهل السنّة:

أ ـ رُوي في المسند عن جابر عن عبدالله يقول: «أخبرني عمر بن الخطّاب أنّه سمع رسول الله ﷺ يقول: ***لأُخرجن اليهود والنصارىٰ من جزيرة العرب حتّى لا أدع إلّا مسلماً»*** [٢].

ب ـ وروي عن أبي عبيدة أنّه قال: «آخر ما تكلم به النبي ﷺ: ***أخرجوا يهود أهل الحجاز وأهل نجران من جزيرة العرب»*** [٣].

ج ـ وروى عن سفيان بن مرّة «أنّه ﷺ: أوصى بثلاث، قال: ***اخرجوا المشركين من جزيرة العرب»*** [٤].

د ـ روى البخاريّ في حكاية يوم الخميس عن سعيد بن جبير إنه سمع ابن عباس يقول يوم الخميس وما يوم الخميس ثم بكىٰ. إلى أن قال: فأمرهم بثلاث قال: أخرجوا المشركين من جزيرة العرب» [٥] وروي هذا الحديث في صحيح مسلم عن ابن عبّاس [٦].

٢ ـ الإجماع: كما ادّعي في المبسوط والمنتهى والتذكرة والمبسوط للسرخسي والمغني لابن قدامة [٧] بعد السيرة القطعيّة التي يمكن استفادة الإجماع أيضاً منها.

---

(١) الإيضاح: ٣٥٩ ـ ٣٦٩.

(٢) مسند أحمد ١: ٣٢ و ٣٩.

(٣) المصدر نفسه: ١٩٥.

(٤) المصدر نفسه: ٢٢٢.

(٥) صحيح البخاري ٤: ٣١ و ٦٦ و ٥: ١٣٧.

(٦) صحيح مسلم ٥: ٧٥.

(٧) المبسوط في فقه الإمامية ٢: ٤٧، منتهى المطلب ٢: ٩٥٩، تذكرة الفقهاء ١: ٤٤٥، المبسوط (السرخسي) ٢٢: ٤، المغني ١٠: ٦١٣.

والحاصل: أنّا وإن قلنا بعدم الخصوصيّة في البلدان الإسلاميّة، واعتقدنا بأنّ الركيزة في الدفاع هي البيضة لا غير، فإنّه لاينبغي التأمّل في أنّ الشارع قد جعل بعض الأقاليم الجغرافيّة منطقة حرام بالنسبة إلىٰ دخول الكفّار واستيطانهم وإقامتهم، أو اجتيازهم فيها بشكل مطلق غير محدود. والالتزام بهذا الحكم يوجب على المسلمين دفعهم عن هذه البلدان، ومنعهم عن الإقامة فيها، وإن لم يمكن الوصول إلى هذه الغاية إلّا بالحرب،وجب على المسلمين الدفاع والتضحية بأنفسهم وبذل أموالهم في هذا السبيل.

فبيضة الإسلام هي الركيزة والأصل في الدفاع، وهي تلازم المنع عن توطّن الكفّار وإقامتهم في هذه الأماكن.

ولبيان الحكمة في هذه التشريع (أي: جعل منطقة حرام) ذكروا وجوهاً كلزوم تكريم النبي ﷺ، وتطهير هذه الأماكن من آثار الشرك ومن وجود المشركين إلّا أنّه يظهر للباحث علاوة على ذلك أنّ هذا الحكم حكم سياسيّ، وله غاية مهمّة؛ إذ الحجاز بما أنّه محيط وُلِدَ ونشأ فيه الإسلام وهو قبلة للمسلمين، فله مكانة مهمّة وبخروجه عن سلطة المسلمين تعطّل الشريعة في كثير من أحكامها كالحج، وتقع الآثار المقدّسة والبقاع المباركة في خطر، في حين تلك الآثار والأماكن تعدّ ضماناً لبقاء الدين؛ لذا جعل الشارع هذه الأمكنة محضورة، ونهى عن دخول المشركين، وإقامتهم فيها، وسدّ باب نفوذهم، ودفع احتمال تغلّبهم على المسلمين، فكانت لهذه المنطقة خصوصيّة وموضوعيّة.

حكم الاجتياز والامتيار في هذه الأمكنة

ولمّا انجرّ الكلام إلىٰ هنا فلاينبغي أن نترك البحث عن اجتياز الكفّار وامتيارهم بهذه البلاد. وليعلم أنّ المهمّ في نظر الشارع منعهم من الإقامة الطويلة التي تمهّد الأمر لتناسلهم وتغيّر الطبيعة السكانيّة في هذه الأقاليم إلى أن يأخذ الكفّار

المناصب الاجتماعيّة والحكوميّة. وأمّا بالنسبة إلى الامتيار والاجتياز الموقّت، ففي المسألة أقوال:

الأوّل: يجوز الاجتياز والامتيار ما دون ثلاثة أيّام إذا كان بإذن من وليّ أمر المسلمين كما قال في المبسوط: «فأمّا غير الحرم من الحجاز، فليس لأحد منهم دخوله بغير إذن الإمام، ولايحرم الاجتياز فيه؛ لأنّه لا دليل عليه فإن اجتاز فيها، لم يمكّن من المقام أكثر من ثلاثة أيّام. فإن انتقل من بلد إلىٰ بلد في الحجاز، وأقام في كلّ بلد ثلاثة أيّام، لم يمنع منه. وركوب بحر الحجاز لايمنعون منه. وإن كان في بحر الحجاز جزائر وجبال، منعوا من سكْناها. وكذلك حكم سواحل الحجاز؛ لأنّها في حكم البلاد»[١]. وكذا قال في الدروس[٢].

الثاني: التوقّف والترديد. قال في الشرائع: «وفي الاجتياز به والامتيار منه تردّد»[٣].

الثالث: جواز الاجتياز والامتيار بغير إذن الإمام، والقول بكون الإذن شرطاً في دخولهم للتجارة، قال العلاّمة: «يجوز لهم دخول الحجاز بإذن الإمام للتجارة، ويجوز للإمام أن يأذن في المقام ثلاثة أيّام لا غير... ولو دخل واحد منهم بغير إذن الإمام: فإن كان عالماً عزّره ولايقتل... وإن كان جاهلاً عزّره في ذلك ونهاه عما يستقبل... ويجوز الاجتياز في أرض الحجاز بإذن وغير إذن»[٤].

وقال في مواهب الجليل في ذيل قول الماتن: «ولهم الاجتياز»: «قال ابن عرفه: وضرب لهم عمر ثلاثة أيّام يستوفون، وينظرون في حوائجهم»[٥].

---

(١) المبسوط ٢: ١٤٨.

(٢) الدروس الشرعية ٢: ٣٩.

(٣) الشرائع ١: ٢٥٣.

(٤) منتهى المطلب ٢: ٩٧١، وكذا في التحرير ٢: ٢١٢.

(٥) مواهب الجليل ٤: ٥٩٥.

وكذا في الشرح الكبير لأبي البركات حيث قال: وكذا لهم إقامة ثلاثة أيّام لمصالحهم[١]. وكذا في المختصر المزني[٢] ويدلّ عليه كلام النووي[٣].

الرابع: جواز الاجتياز والامتيار مطلقاً، ذهب إليه الدسوقيّ حيث قال: «ولهم الاجتياز، أي: المرور، وظاهره ولولا لغير حاجة ككون طريقه من غيره أقرب، وكذا لهم إقامة ثلاثة أيّام، وليس هذا تحديداً، بل لهم إقامة الأيّام القلائل بنظر الإمام إن احتاجوا لذلك وكان دخولهم لمصلحة، كما لو دخلوا بطعام واحتاجوا لإقامة الأيّام لاستيفاء ثمنه وقضاء حوائجهم»[٤].

واحتمله صاحب الجواهر: من أعلام الشيعة الإماميّة حيث قال: «لم أجد (شرط الأذن) دليلاً كما أنّي لم أجد دليلاً لما ذكره المصنف (أي المحقق الحلّي) من أنّ من أجازه (أي: أجاز الاجتياز) حدّه بثلاثة أيّام، وإن كان ظاهر المصنّف اتّفاق القائلين بذلك، إلّا أنّي لم أتحققه، فإن كان علىٰ وجه يكون إجماعاً فذاك، وإلّا كان المتجّه عدم التحديد»[٥].

ب ـ المساجد، ومنها المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وآله

في هذه الأماكن المقدّسة أقوال متعدّدة.

الأوّل: وهو المشهور: أنّه لايجوز دخول الكفّار في المساجد مطلقاً ولو كان اجتيازاً وامتياراً. وهذا قول الإماميّة، وبه قال مالك حيث نقل القرطبيّ أنّه: منع مالك دخول الكفّار جميع المساجد والحرم. وهو قول عمر بن عبدالعزيز وقتادة

---

(١) الشرح الكبير ٢: ٢٠١.

(٢) المختصر المزني: ٢٧٨.

(٣) روضة الطالبين ٧: ٤٩٧.

(٤) حاشية الدسوقي ٢: ٢٠١.

(٥) جواهر الكلام ٢١: ٢٩١.

والمزني[١]، وهو قول أحمد أيضاً. وبالنسبة إلى المسجد الحرام يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُواْ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾[٢].

الثاني: أنّه لايجوز الدخول أوّلاً في المساجد كافّة (غير الحرمين الشريفين)، لكن يجوز لسماع القرآن والحديث وطلب العلم ومعرفة قواعد الدين وأُصول الشريعة أو لحاجة مشروعة. قال في روضة الطالبين: «لايؤذن له في دخولها لأكل ولا نوم، لكن يؤذن لسماع القرآن أو الحديث والعلم. قال الروياني: وكذا لحاجته إلى مسلم أو حاجة مسلم إليه»[٣].

الثالث: الفرق بين الذميّ والحربيّ، فلا يمنع الذميّ من دخول المسجد الحرام ولا غيره. هذا قول أبي حنيفة حيث جوّز للمعاهد دخول الحريم، ويقيم مقام المسافر، ولايستوطنه، ويجوز عنده دخول الواحد منهم الكعبة أيضاً، ويجوز دخول سائر المساجد من غير أذن. قال في ذلك ابن عابدين: «لكن الذي ذكره أصحاب المتون في كتاب الحظر والإباحة أنّ الذميّ لايمنع من دخول المسجد الحرام وغيره»[٤].

الرابع: الحكم بجواز الدخول مطلقاً في المسجد الحرام وفي غيره. وهذا قول شاذّ ذهب إليه ابن عابدين حيث استدلّ بما نقله الإمام السرخسيّ: من أنّ أبا سفيان جاء إلى المدينة، ودخل المسجد. وأضاف: فأمّا عندنا فلا يمنعون، كما لايمنعون عن دخول سائر المساجد ويستوي في ذلك الحربيّ والذميّ[٥].

الخامس: الفرق بين المسجد الحرام وسائر المساجد: فالحكم في الأوّل المنع،

---

(١) مواهب الجليل ٤: ٥٩٥.

(٢) سورة التوبة، الآية: ٢٨.

(٣) روضة الطالبين ٧: ٤٩٩.

(٤) حاشية ابن عابدين ٤: ٣٩٢.

(٥) المصدر السابق ٤: ٣٩٢.

ذهب إليه الشافعيّ وأحمد ومالك، وأمّا بالنسبة إلىٰ سائر المساجد، فيجوز الدخول بأذن من مسلم. ذهب إليه الشافعيّ، وقال الروياني: لايكفي في الجامع إلّا إذن السلطان. وفي مساجد القبائل والمحالّ وجهان: أحدهما يشترط إذن من له أهلية الجهاد واصحهما عندهم أنّه يكفي إذن من يصحّ أمانه [١].

إذا تقرر هذا أعلم أنّه بعض المساجد (أي: المسجدين الشريفين) يكون موضوع الدفاع، وسائر المساجد لايكون موضوعاً له، بل يكون موضوعاً للدفع كسائر الأماكن الإسلاميّة غير المقدّسة.

فذلكة البحث في موضوع البلدان الإسلاميّة

وملخّص القول في موضوع الدفاع أنّه يجب التفريق بين موضوع الدفع، وموضوع الدفاع: فموضوع الثاني لايكون إلّا بيضة الإسلام. والبلدان الإسلاميّة تكون ركيزة للدفع، ولاتكون لها أصالة في موضوع الدفاع، وإن كان من الممكن (وقد يتّفق كثيراً) أن تكون مصداقاً للبيضة في بعض الأحيان، فيجب الدفاع عنها بعنوان البيضة.

وأمّا الأماكن المقدّسة فهي على قسمين:

قسم له موضوعيّة في الدفاع، وهو عبارة عن جزيرة العرب، أو الحجاز على اختلاف القولين. ولقد أجاد شيخنا الطوسيّ ﷺ حيث عبّر عنها بمسجد الحجاز [٢].

وقسم يكون موضوعاً للدفع، لا الدفاع بمعنى الحرب العامّة.

الثاني: جماعة المسلمين

الثاني ممّا ذكره الباحثون في الدفاع بعنوان ما يجب الدفاع عنه، جماعة المسلمين مع التقاضي عن سكناهم في البلاد الإسلاميّة أو غيرها، وفي ضوء هذا

---

(١) روضة الطالبين ٧: ٤٩٩.

(٢) المبسوط ٢: ١٤٦.

الاحتمال يحكم بوجوب الحرب الدفاعيّة إذا تعرّضوا للقتل، أو هتك عرضهم، أو سلب أموالهم، أو وقعوا في خطر. ومن الجدير بالتأمّل أنّه إذا أصبحت نفس واحدة أو أنفس جماعةٍ معدودةٍ غير مأمونة، وتهدّدها بعض المخاوف فلاتستوجب الحرب الدفاعيّة العامّة ولا ربط لها بها، وإن سوّغ الدفاع الشخصي، وعدّ مشروعاً.

وليكون القارئ علىٰ بصيرة من أنّ التأكيد للفظة (الجماعة) في عنوان هذا الاحتمال يشير إلى هذه النكتة المهمّة وينبغي لنا قبل الخوض في البحث تبيين المراد بلفظة (الجماعة).

المراد بلفظة الجماعة الإسلامية:

ويمكن دراستها في حقلين:

الأوّل: الملّة: وهي فئة تحقّقت الصلة بينهم عن طريق العلاقات الماديّة والمعنويّة ودعتهم إلى الحياة مشتركاً في قطر معين من أقطار العالم[1].

الثاني: الامّة بمعنى جماعة تحققت الصّلة بينهم عن طريق العلاقة الدينيّة واعتقادهم إلى دين واحد فانّ الامة في اللغة هي الجماعة. قال الاخفش: هو في اللفظ واحد وفي المعنى جمع. وكل جنس من الحيوان أمة. وفي الحديث: «لولا أن الكلاب أمة من الامم لا مرت بقتلها»[2].

فالامة الاسلامية بمعنى الجماعة الاسلامية فمعنى الامة اعم من الملة لأنّه لايعتبر فيها ما يعتبر في الملة من الاشتراك في العلاقات المادية والمعنوية والحياة في قطر المعين من اقطار العالم فعليه يصدق على جميع المسلمين في اقطار العالم أنّهم من الامة الإسلامية. هذا وليعلم ان الامة قد يستعمل في معان آخر كما قال الجوهري أيضاً: «والامة: القيامة. قال الاعشى: حسان الوجوه طوال الامم والامة:

(١) فقه سياسي (عميد زنجاني) ٢: ١٦٧.

(٢) لسان العرب ٤: ٧٦.

الطريقة والدين. يقال: فلان لا أمة له، أي لا دين له ولا نحلة له. قال الشاعر:

وهل يستوى ذو أمة وكفور

وقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ قال الاخفش: يريد أهل أمة، أي خير أهل دين، وأنشد للنابغة: حلفت فلم أترك لنفسك ريبة وهل يأثمن ذو أمة وهو طائع والامة: الحين. قال تعالى: ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ وقال تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ﴾ [١].

ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً﴾ بمعنى القدوة والمعلم للخير، وقيل: إمام هدى وقيل غير ذلك من الوجوه [٢].

فقال علي بن إبراهيم: والامة في كتاب الله على وجوه كثيرة: فمنه المذهب، وهو قوله: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ أي على مذهب واحد، ومنه الجماعة من الناس وهو قوله: ﴿وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾ أي جماعة، ومنه الواحد، كما في قوله: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لِلّهِ﴾، ومنه أجناس جميع الحيوان وهو قوله: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خلاَ فِيهَا نَذِيرٌ﴾ والأنسب قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾، كما في رواية النعماني، ومنه امة محمد ﷺ وهو قوله: ﴿كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَا أُمَمٌ﴾، ومنه الوقت وهو قوله: ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ [٣].

إذا عرفت هذا فأعلم أنّا لانريد بـ(جماعة المسلمين) الذين نبحث عن أحكامهم إلّا الأُمّة الإسلاميّة، ولانريد مواطني قطر معيّن وسكان بلدٍ خاصّ؛ فللمسلمين الساكنين في أقطار الأرض موضوعيّة وخصوصيّة في الأحكام اللاحقة بعنوان الأُمّة الإسلاميّة؛ لأنّهم آحاد تلك الأُمّة.

---

(١) الصحاح ٥: ١٨٦٤.

(٢) بحار الانوار ٤٧: ٣٧٣.

(٣) المصدر السابق ٥١: ٤٤.

فئات الأُمّة الإسلاميّة

تنقسم الأُمّة الإسلاميّة باعتبار الأقاليم والبلاد التي يسكن فيها المسلمون إلىٰ فئتين:

أ ـ المسلمون القاطنون في البلاد الإسلاميّة.

ب ـ المسلمون الساكنون خارج البلاد الاسلامية.

والنقطة الأُولى التي تجب معرفتها في هذا التقسيم هي إيضاح موقف الإسلام في مسألة حدود الأرض وثغورها التي توجب تقطيع أقطار الأرض وتقسيمها، وتتكوّن منها الممالك المختلفة. ولايخفىٰ أنّ المراد بالحدّ والثغر الحدود الجعليّة التي لايكون انفصال بعضها من بعض طبيعياً، أي: ما اكتسبت سمة رسميّة من جانب الأُمم بعنوان الخطوط الفرضيّة والحدود بين الممالك المختلفة.

والأساليب المعمولة والقواعد المرسومة بينهم في جعلهم هذا متنوّعة ومتعدّدةً، ويبتني عليها سلوك العقلاء.

وأمّا بالنسبة إلى الحدود الطبيعية الموجودة بين المملكتين مثلاً تجري وتعمل قاعدة التنصيف. والمراد بالحدود الطبيعيّة الجبال أو البحار أو الأنهار والشطوط، وما شابه ذلك ممّا تقسّم المناطق المختلفة بشكلٍ طبيعيّ غير جعليّ(١).

وينبغي أن تلاحظ أنّ كثيراً من الناس يعتقد في الأنهار الواقعة بين الممالك أنّ المبنى في التحديد والتخطيط الخطّ الفرضيّ الموسوم بالـ«تالوك»، وهو في مادّة (٢) من معاهدة باريس المقرّة في (١٨٤٠م) مجرى يصاحب قعير النهر بشكل ممتد غير منفصل، وأيضاً يعتبرون في الجبال خطوط رئوسها(٢).

---

(١) والمقصود من الحدود الطبيعيّة؛ كالجبال والبحار والأنهار: ما تنفصل الأقاليم بها طبيعياً. انظر إلى حقوق اساسى، قاسم زاده: ٣١.

(٢) مبانى علم سياست: ٤٠.

وأمّا بالنسبة إلى الحدود الفضائيّة والجويّة، فقد تمّت اتّفاقيّة الأُمم على الاحتفاء بفضاء الممالك على أساس حدودها الأرضيّة [(١)].

وأمّا بالنسبة إلىٰ ما وراء الجو، فتمّ القرار على مالكيّة أبناء البشر كلّهم، وتجويز استعمالها في سبيل تحقيق ما بهم من راحةٍ وسعة في العيش [(٢)].

وأيضاً قسّموا البحار والبحيرات إلى مكشوفة ومسدودة. والأولى يجوز للدول والممالك كلّها الاجتياز والمرور فيها، واستعمالها لصيد السمك وتنصيب أسلاك الهواتف، وسائر العلاقات بين الدول مع الاحتفاظ بالمالكيّة واختصاص الدولة المجاورة بحقّ الإفادة واستعمال المعادن والمناجم البحريّة حتى وصلت إلى نقطة تبلغ قعرها (٢٠٠) متر أو إلى حدّ لايمكن الإفادة والاستعمال بعدها [(٣)].

والتسليم بهذه القرارات يتوقّف علىٰ بيان موقف الإسلام من الدول المتعدّدة، فهل ينكر الإسلام تعدّد الدول ويرى أنّ الدولة الإسلاميّة دولة واحدة، ومن ثمّ يرفض الحدود الجعلية التي تحدّد أعمال الدولة الإسلاميّة ويعدّ الاعتراف بتعدّد الدول في زماننا هذا من جانب الدولة الإسلاميّة اعترافاً واقعيّاً لا شرعيّاً.

أو إنّ الإسلام يقرّ بتعدّد الدول ويعترف بها، وبالنتيجة يعدُّ اعتراف الدولة الإسلاميّة بتعدّد الدول اعترافاً شرعيّاً وهو ما يسمونه بالاعتراف (الدروجة) قبال الاعتراف الموسوم (بدو فاكتو).

ولايخفى أنّ هذا البحث والإجابة عن التساؤل المذكور يمكن أن يطرح في نطاقين:

الأوّل: بالنسبة إلى الدول الموسومة بالدول الإسلاميّة.

---

(١) اتفاقية ١٩٤٢م صيكاكو، رقم المادة ٤٤.

(٢) ميثاق مجمع الأمم المتحدة في تاريخ ١٣ دسامبر ١٩٦٣م، رقم المادة ١.

(٣) حقوق بين الملل درياها ٢: ١٦.

والثاني: الدول غير الإسلاميّة والبلاد غير المسلمة.

أمّا الأوّل: فقد جوّز التعدّد بعض القوم، فعن إمام الحرمين الجوينيّ إنّه قال في كتاب الإرشاد: «ذهب أصحابنا إلى منع عقد الإمامة لشخصين في طرفي العالم. والذي عندي فيه إن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخالف غير جائز، وقد حصل الإجماع عليه، وأمّا إذا بعد المدى وتخلّل بين الإمامين شسوع النوى، فللاحتمال في ذلك مجال، وهو خارج عن القواطع»(١).

هذا وببالي أنّه بالنظر إلى ما التزمه الشرع بالنسبة إلى الولاية والإمامة وما اعتبره في إمام المسلمين ومن الشرائط لايعترف الإسلام بالدول المتعدّدة المستقلّة بعنوان الدولة الإسلامية، وإن كان من الممكن قبولها مع فرض وجود العلقة التامّة بين الدويلات، وجعل الإمام الواحد علىٰ رأسها بحيث يعدُّ الجميع دولة واحدة يساند بعضها بعضاً، نظير الولايات المتّحدة الأمريكيّة.

وأيضاً ينبغي أن يلاحظ أنّ الفقهاء لم يعترفوا بتعدّد الدول، إلّا في فرض الضرورة. وهذا بالنسبة إلى المذهب الشيعيّ أمرٌ واضح.

وأمّا بالنسبة إلى أهل السنّة، فهذا عبدالقاهر البغداديّ يقول: «قال أصحابنا: لايجوز أن يكون في الوقت الواحد إمامان واجبا الطاعة، وإنّما تنعقد إمامة واحدٍ في الوقت، ويكون الباقون تحت رايته. وإن خرجوا عليه من غير سبب يوجب عزله، فهم بغاة، إلّا أن يكون بين البلادين بحر مانع من وصول نصرة أهل كلّ واحد منهما إلى الآخر، فيجوز حينئذٍ بأهل كلّ واحد منهما عقد الإمامة لواحدٍ من ناحيته. وزعم قوم من الكراميّة أنّه يجوز أن يكون في وقت واحد إمامان وأكثر»(٢).

---

(١) نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي: ٣٢٢.

(٢) المصدر السابق.

وقال القرطبي: «السابعة عشرة: فأمّا إقامة إمامين أو ثلاثة في عصر واحد وبلد واحد، فلايجوز إجماعاً؛ لما ذكرنا»[١] وحكى عن علمائهم أنهم قالوا: «لو اتّفق عقد الإمامة لشخصين نُزِّل ذلك منزلة تزويج وليّين امرأة واحدة من زوجين من غير أن يشعر أحدهما بعقد الآخر»[٢].

وعن أبي إسحاق الامروزي إنّه قال: «إنّما يجوز ذلك في إقليمين متباعدين غاية التباعد؛ لئلّا تتعطّل حقوق الناس وأحكامهم»[٣].

ويعجبني كلامه في ردّ الكراميّة القائلين بجواز النصب الإمامين من غير تفصيل بأنّه: «يلزمهم إجازة ذلك في بلدٍ واحد. وصاروا إلى أنّ عليّاً عليه السلام ومعاوية كانا إمامين، قالوا: وإذا كانا اثنين في بلدين أو ناحيتين كان كلّ واحدٍ منهما أقوم بما في يديه، وأضبط لما يليه؛ ولأنّه لمّا جاز بعثة نبيّين في عصر واحد، ولم يؤدّ ذلك إلى إبطال النبوّة، كانت الإمامة أولى، ولايؤدّي ذلك إلى إبطال الإمامة.

والجواب: أنّ ذلك جائز لولا منع الشرع منه؛ لقوله: «فاقتلوا الآخر منهما»؛ ولأنّ الأُمّة عليه. وأمّا معاوية فلم يدّع الإمامة لنفسه، وإنّما ادّعى ولاية الشام بتولية من قبله من الأئمّة. وممّا يدلّ على هذا إجماع الأمّة في عصرهما علىٰ أنّ الإمام أحدهما، ولا قال أحدهما: إنّي إمام ومخالفي إمام. فإن قالوا: العقل لايحيل ذلك، وليس في السمع ما يمنع منه. قلنا: أقوى السمع الإجماع، وقد وجد على المنع»[٤].

وليكن الباحث على بصيرة من أنّ الضرورة لاتنحصر فيما ذكروه، فلو فرض عدم إمكان تأسيس دولة إسلاميّة واحدةٍ تعمّ جميع المسلمين، فلا إشكال في أنّ

(١) نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي: ٣٢٢.
(٢) راجع: الجامع لأحكام القرآن ١: ٢٧٣.
(٣) المصدر السابق.
(٤) المصدر السابق ١: ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

تأسيس دويلات صغيرة على أساس موازين الإسلام أولى من إهمال الأُمور كي لايتحكّم الظالمون بالمسلمون، ويتغلّب عليهم الطواغيت.

وأيضاً يجب معرفة أنّ نفي الدول المتعدّدة لايتضمّن نفي القوميّات ولارفض الثقافات والآداب المتنوّعة الوطنيّة؛ فإنّ الدين الحنيف لايؤكّد أساساً على دمج ملّةٍ في ملةٍ أخرىٰ واضمحلال هويّتها، ولايحرّض على تكوين مجتمع يتكلّم بلسانٍ واحد، ويتأدّب بآداب ويتثقف بثقافة واحدة، بل لاينظر إلّا إلى حكم واحد ونظام سياسي فارد، وعلى هذا يمكننا أن نعدّ القوميّة الإيرانيّة أو القوميّة العربيّة أو القوميّة الباكستانيّة... قوميّات للمجتمعات المختلفة ويجمعهم دين واحد، وهو الاسلام الذي لايرتبط بجنسيّتهم أصلاً. وإذا كنّا معتقدين بالحكم علىٰ أساس الشريعة، فلا تكون القوميّات المختلفة ولا الحدود المصطنعة والطبيعية حائلاً بين المسلمين.

ولذا تقسّم البلدان باعتبار موقف أهلها الفكريّ والسياسي تجاه الإسلام ويعرّفون كلّ دار بحسب وضع مواطنيها في هذا الإطار، إذ البلاد قبل أن تقسّم بلحاظ أحوالها الإقليمية وجنسية مواطنيها تتمايز بحسب فكرة قومها وعقيدتهم.

وكذا الناس قبل أن ينتسبوا إلى مميّزاتهم الصوريّة وصفاتهم العرضيّة كالجنس واللسان والتأريخ والآداب والأرض والحضارة ينتسبون إلى فكرتهم الدينيّة. والتمايز الأصليّ بينهم إنّما ينشأ من هذا الجانب.

فتحصّل من جميع ذلك: أنّ المسلمين في أقطار العالم الإسلامي يشملهم عنوان (المواطن) في الدولة الإسلاميّة الواحدة (إذا تمّت الأحوال المثاليّة) أو الدول المتعدّدة الإسلاميّة (عند الضرورة)، وتلحقهم التبعيّة. ويفترض الدفاع عنهم كالدفاع عن مواطني دولة واحدة. هذا بالنسبة إلى الدول الإسلاميّة.

وأمّا بالنسبة إلى الدول غير الإسلاميّة، فايضاح الحال وبيان موقف الشريعة يتوقّف على تبيين الأصل في علاقات المسلمين بالكفّار ولايمكن الإستنتاج إلّا بعد

القنوع بهذا الأصل. وأمره دائر بين اثنين: إمّا أن يعترف الإسلام بالدول الكافرة. وهذا معناه: إضفاء الشرعيّة عليها، فينتهي إلى أن نسلم بالاعتراف الشرعي (الدروجة) أمام الدول الحاليّة.

وإمّا أن لايعترف الشرع بتلك الدول، ويكون الاعتراف بها من قبيل الاعتراف الواقعيّ (الدوفاكتو).

وللكلام على هذا الأصل مجال آخر، وحاصله: التسليم بشرعيّة هذه البلاد الكافرة، والاعتراف بها اعترافاً شرعيّاً. وربّما يستدلّ عليه بعدّة أدلّة:

١ ـ قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ (١)؛ فإنّهم استفادوا من الآية الكريمة هذه أنّ النصرانيّة تبقى إلىٰ يوم القيامة، وتحتفظ بسؤددتها بالنسبة إلى سائر أصناف الكفّار، كما قال به كثير من المفسّرين.

وفيه: أنّه يمكن أن يكون المراد بـ﴿الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ﴾ شيعة عيسى، وأتباعه الصادقين الراسخين، وهم أتباع محمّد ﷺ مضافاً إلى أنّ قبول وجودهم الواقعيّ لايكون ملازماً للمشروعيّة، ويمكننا أن نستفيد من الآية إثبات الاعتراف الواقعيّ بالنسبة إلى الدول المسيحيّة بنحو الاعتراف الشرعيّ.

٢ ـ قوله سبحانه: ﴿فَإِذَا جَاء وَعْدُ الآخِرَةِ لِيَسُوؤُواْ وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُواْ الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُواْ مَا عَلَوْاْ تَتْبِيراً * عَسَى رَبُّكُمْ أَن يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ عُدتُّمْ عُدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيراً﴾ (٢).

إنّ الآية تخبر عن مصير اليهود في آخر الزمان مقروناً بظهور المهديّ عجلّ

(١) سورة آل عمران، الآية: ٥٥.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٧ ـ ٨.

فرجه وسهلّ مخرجه فقد يستفاد منها بقاء اليهودية إلىٰ ذلك الزمان. والجواب هو الجواب.

ومن الجدير بالتأمّل أنّه في بعض الآيات الكريمة بالنسبة إلى المشركين وعبدة الأصنام ما يشابه مدلول الآيات المتقدّمة، فلايمكن الاستدلال بهذه الآيات على إثبات مشروعيّة الدول الكافرة وكون الاعتراف أمامها اعترافاً شرعيّاً.

٣ـ التمسّك بميثاق المدينة الذي عقده النبيّ الأكرم ﷺ حين دخولها والتمسك به أيضاً لايغني ولايسمن من جوع، وإن كان في بعض فقراته، وهي المادّة السابعة من ذلك الميثاق «أنّ اليهود كانوا أحراراً في دينهم، كما أنّ المسلمين كانوا أحراراً، وعبيدهم أيضاً أحراراً في دينهم كمواليهم»(١).

والدليل على ما قلناه: أنّ الميثاق وإن أعطى الحريّة لليهود في سلوكهم وثقافتهم وسائر ما يتعلق بهم، وما يدنون به طبقاً لقوانينهم وأحكامهم، فإنّه لم يعقد إلّا في حالة قوّة اليهود وضعف المسلمين، فيكون الميثاق أقرب إلى معاهدة ترك الاعتداء، وأشبه بالقانون الدستوريّ.

٤ـ التمسّك بمعاقدة نجران لإثبات الدعوى (وهي: اعتراف الدين بالدول الكافرة اعترافاً شرعيّاً)، لأنّه نقرأ فيها: «ولنجران» وحاشيتها جوار الله وذمّة محمّد النبيّ رسول الله على أموالهم وأنفسهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيعهم وكلما تحت ايديهم من قليل أو كثير لايغير اسقف عن اسقفيته ولا راهب من رهبانيته ولا كاهن من كهانته وليس عليهم وقية ولا دم جاهلية ولا يخسرون ولا يعسرون ولا يطاء أرضهم جيش ومن سئل منهم حقاً فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين وعلى ما في هذا الكتاب جوار الله(٢) وفيه ما لايخفى يظهر بالتأمل في ما تقدّم من

---

(١) مكاتيب الرسول ١: ٢٦٣ ـ ٢٤١

(٢) الخراج: ٧٢.

نصّ المعاقدة.

فلايمكننا الاستناد إلى هذه الأدلّة. وأمّا دليلنا على المختار، فهو عبارة عن أصالة السلم في التعايش مع الكفار، فلينتظر القارئ إلى أن تصل النوبة إلى ذلك الأمر.

وقد حال وقت الإجابة عن التساؤل الموضوع للنقاش، وهو: أنّ الركيزة في الدفاع هل يمكن أن تكون (جماعة المسلمين) (سواءٌ كانوا في البلاد الإسلاميّة أو غيرها) بنحو لايرتبط ببيضة الإسلام فلنشاهد في كثير من الكتب ما يدلّ عليه. فقال الشيخ الطوسيّ: «والجهادُ مع أئمّة الجور أو من غير إمام، خطأٌ يستحقّ فاعله به الإثم. وإن أصاب لم يؤجر عليه. وإن أُصيب كان مأثوماً. اللّهمّ إلّا أن يَدْهَمَ المسلمين أمر من قبل العدوّ يخاف منه علىٰ بيضة الإسلام ويُخشىٰ بواره، أو يخاف على قوم منهم، وجب حينئذٍ أيضاً جهادهم ودفاعهم»(١).

وكذا أيضاً في المبسوط، وقال فيه: «فإنّه يجب حينئذٍ دفاعهم، ويقصد به: الدفع عن النفس والإسلام والمؤمنين»(٢). وهكذا قال الحلّي في السرائر(٣):

وقال يحيى بن سعيد الحليّ: «وقد يتعيّن فرضه إذا دهم المسلمين عدوٌّ يخاف منه بواره، أو بوار بعض المسلمين، فيجب الجهاد دفعاً له لا دعاءاً إلى الإسلام»(٤).

وقال العاملي: «ولايجوز مع الجائر اختياراً، إلّا أن يخاف على بيضة الإسلام... من الاصطلام، أو يخاف اصطلام قوم من المسلمين»(٥).

وقال ابن حزم: «لايجوز الجهاد إلّا بإذن الأبوين، إلّا أن ينزل العدوُّ بقوم من

(١) النهاية: ٢٩٠.

(٢) المبسوط ٢: ٨.

(٣) السرائر ٢: ٤.

(٤) الجامع للشرائع: ٢٣٣.

(٥) الدروس الشرعية ٢: ٣٠.

المسلمين، ففرض علىٰ كلّ من يمكنه إعانتهم وأن يقصدهم مغيثاً لهم»[١].

أقول: إنّ وجوب الدفاع عن المسلمين القاطنين في البلاد الإسلامية أو غيرها مسلم لاريب فيه إذا أُنيط حفظ البيضة به، ولايخالف ما ادّعيناه ولاينافيه، وأمّا في غير تلك الصورة، فلا تجوز الحرب الدفاعيّة لدفع الشرّ عنهم. ومن يجوّز الحرب من الفقهاء لايقصد غير تلك الصورة، بل يجب الدفاع حينئذٍ دفاعاً شخصيّاً فيجوز الدفع عن النفس، بل يجب على الانسان بما يحفظ نفسه وأنفس المؤمنين.

والأدلّة الشرعيّة من الآيات والروايات أيضاً تدلّ على وجوب الدفع عن نفس المسلمين، فيجب تقييدها بملاحظة ما تقدم: من توقّف حفظ بيضة الإسلام عليه. وإليك الأدلّة:

١ ـ قال تعالى: ﴿مَا لَكُمْ لَاتَنَاصَرُونَ﴾[٢].

٢ ـ قوله سبحانه: ﴿وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ﴾[٣].

٣ ـ قوله عزّ وجلّ: ﴿مَا لَكُمْ لَاتُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ﴾[٤].

٤ ـ ما رواها سلمة بن الخطاب عن سليمان بن سماعة، عن عاصم الكوزيّ، عن أبي عبدالله عليه‌السلام أنّ النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله قال: ***«من أصبح لا يهتمّ بأُمور المسلمين، فليس منهم. ومن سمع رجلاً ينادي ياللمسلمين فلم يجبه، فليس بمسلم»***[٥].

فيستفاد من الأدلّة أنّ الدفع عن نفس المسلمين (المتوطنين في أقطار العالم والبلاد المختلفة) لم يكن له أيّ أصالة وموضوعيّة، بل يجب ذلك حين يكون الدفع

---

(١) المحلّى ٧: ٢٩٢.

(٢) سورة الصافات، الآية: ٢٥.

(٣) سورة الأنفال، الآية: ٧٢.

(٤) سورة النساء، الآية: ٧٥.

(٥) الكافي ١: ١٦٤.

مصداقاً للجهاد في سبيل الله، قال تعالى: ﴿مَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ...﴾.

ولا يخفى عدم صدق العنوان (الجهاد في سبيل الله) إلّا إذا توقّف حفظ البيضة عليه.

وأيضاً يجب الدفاع عنهم إذ تضمّنت إعانتهم الحفاظ على دين الله، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالَّذِينَ آوَواْ وَّنَصَرُواْ أُوْلَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلاَيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُواْ وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلاَّ عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَاللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (١).

كما أنّ إجابتهم أيضاً لاتستلزم الإجابة بالحرب؛ إذ لها معنىً عامٌ يشمل الإعانة لحلّ مشاكلهم الماديّة والثقافيّة والأُسريّة و...

وقد تفطّن بعض الأجلّة لهذه الكلفة فقال: «قوله ﷺ: *«من أصبح لا يهتمّ بأُمور المسلمين...»* إي: لا يعزم على دفع الأذى والكرب عنهم، لا يقصد إعانتهم في أمر الدنيا والآخرة وقضاء حوائجهم وإيصال الخير إليهم وإرشادهم إلى مصالحهم ومن سمع رجلاً ينادي ياللمسلمين للاستغاثة لدفع المكاره والمصائب ودفع الشرور والنوائب والاستغاثة في أمر من الأُمور فعليه الاجابة (٢).

وبقيّة الأدلّة التي تذكر في هذا الصدد أيضاً لاتدلّ علىٰ كون الدفع عن نفس المسلمين له موضوعيّة وأصالة في وجوب الحرب عسكريّاً، ومن جملتها قوله عزّ وجلّ: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ﴾ (٣) لاتدلّ إلّا علىٰ جواز الاستنصار للمظلوم.

وأمّا وجوب مبادرة غيره بارتكاب الحرب وإعلان الجهاد ودفاعاً عنه فلايستفاد

---

(١) الأنفال: ٧٢.

(٢) شرح الكافي ٩: ٣٠.

(٣) سورة الشورىٰ، الآية: ٣٩.

من تلك الأدلّة. كما لاتدلّ الروايات المذكورة ههنا ـ المشتملة على ما يقرب من كون عون المظلوم صدقة، أو تتضمّن ترتب الثواب على إغاثة اللهفان وامثال ذلك ـ على وجوب الحرب الدفاعيّة؛ فإنّ تلك الأخبار تعدّ في الغالب من الأوامر الأخلاقيّة التي تلاحظ فيها القيم الأخلاقية.

٢ ـ ٢ ـ موجب الدفاع

والمراد به فعلاً يوجب على المسلمين الدفاع عسكريّاً لردّ العدوّ. ونعبّر عنه بالهجوم.

ومن الواضح أنّ الدفاع هو ردّ لفعل، فلابد من تحقّق فعلٍ ابتداءً، ثم يكون الردّ وقد اعتبر الفقهاء في تحقّق الدفاع هجوم العدوّ أوّلاً. ولم يجوّزوا الحرب إلّا في فرضين: أحدهما الجهاد الابتدائيّ، والثاني الجهاد الدفاعيّ. وقدّروا الثاني في حالة إغارة العدوّ وأنثيالهم على القوم[١]، قال في المنتهى: «أمّا القسم الثاني من أنواع الجهاد، فإنّه يجب مطلقاً، فإنّه متى دهم المسلمين والعياذ بالله عدوّ يخشىٰ منه على بيضة الإسلام، وجب على المسلمين كافّة النفور إليهم و دفعهم... فكذا لو كان المسلم في أرض العدوّ من الكفّار ساكناً بينهم بأمانٍ حتّى دهم عدوٌّ من المشركين وخشى علىٰ نفسه إذا تخلّف، جاز معاونة الكفّار من المشركين ومساعدتهم، ويكون القصد بذلك الدفع عن نفسه، لا معاونة المشركين»[٢].

وقال في الكفاية: «ويجب الجهاد متى دهم المسلمين عدوٌّ منه على بيضة الإسلام، وإذا وطئ الكفّار دار الإسلام، وجب على كلّ ذي قوّةٍ قتالهم»[٣].

---

(١) اللمعة الدمشقية ١٤١١: ٧٢، الروضة البهية ٢: ٣٨١، النهاية لمجرد الفتاوى ٥: ٢٩٠، أيضاً: المبسوط في فقه الإمامية ٢: ٨، المختصر النافع: ١٠٩.

(٢) منتهى المطلب ٢: ٩٠٠.

(٣) كفاية الأحكام: ٧٤.

وقال في كشف الغطاء: «ثُمّ هذا القسم ـ وهو الداخل في اسم الجهاد ـ ينقسم على قسمين: **أحدهما**: ما لا يتضمّن دفاعاً... وإنّما الغرض من جمع الجنود ونصب الرايات والأعلام هدايةُ الكفّار، وقهرهم على الإقرار بكلمة الإسلام...

الثاني: ما يتضمّن دفاعاً عن بيضة الإسلام، وقد أرادوا كسرها، واستيلاء كلمة الكفر وقوّتها، وضعف كلمة الإسلام، أو عن الدخول إلى أرض المسلمين والتصرّف فيها وبما فيها، أو عن عرضهم أو بلدانهم بعد الدخول فيها ويراد إخراجهم منها، أو عن فرقة من المسلمين التقت مع فرقةٍ منهم، وكانت لهم قوّة عليها، أو عن فرقةٍ من المسلمين من أهل الحقّ بغت عليها فرقة من أهل الباطل، ولم يمكن دفع ذلك إلّا بتهيئة الجنود وجمع العساكر»[١].

وكذا قال النووي: «الضرب الثاني الجهاد الذي هو فرض عين، فإذا وطئ الكفّار بلدة للمسلمين أو أطّلوا عليها، ونزلوا بابها قاصدين، ولم يدخلوا، صار الجهاد فرض عين على على التفصيل الذي نبيّنه إن شاء الله... فيتعيّن على أهل تلك البلدة الدفع بما أمكنه»[٢].

وقال الحجاويّ: «الحال الثاني من حال الكفّار أن يدخلوا بلدةً لنا مثلاً، فيلزم أهلها الدفع بالممكن منهم، ويكون الجهاد فرض عين»[٣].

وقال الشربينيّ: «يدخلون بلدة لنا أو ينزلون علىٰ جزائر أو جبلٍ في دار الإسلام ولو بعيداً عن البلد، فيلزم أهلها الدفع بالممكن منهم، ويكون الجهاد حينئذٍ فرض عين»[٤]. وكذا قال الشرواني والعباديّ في شرحه[٥].

---

(١) كشف الغطاء عن وجه شريعة الغراء ٢: ٣٩٤.

(٢) روضة الطالبين ٧: ٤١٦.

(٣) الاقناع بدار المعرفة ٣: ٢١٢.

(٤) مغني المحتاج ٤: ٢١٩.

(٥) حواشي الشرواني ٩: ٢٣٥.

وقال ابن قدامة في مغنيه: «يتعيّن الجهاد في ثلاثة مواضع: **أحدها**: إذا التقى الزحفان وتقابل الصفّان، حرم على من حضر الانصراف... **الثاني**: إذا نزل الكفّار ببلدٍ تعيّن على أهلها قتالهم ودفعهم. **الثالث**: إذا استنفر الإمام...»[١].

وقال ابن حزم: «الجهاد فرض عين على المسلمين، فإذا أقام به من يدفع العدوَّ يغزوهم في عقر دارهم ويحمي ثغور المسلمين سقط فرضه عن الباقين، وإلّا فلا»[٢]. وكذا قال بقيّة الأعلام[٣].

ومن الجدير بالتأمل أنّ عنوان الهجوم والاستيلاء المطروح على طاولة البحث عند الفقهاء المسوّغ للدفاع عسكريّاً لم يقيّد بأن يكون ماديّاً، أي: أن يكون بالسلاح، وبعبارة أُخرىٰ لم يكن بالمعنى الدارج اليوم، كما أنّه لم يقيد بأن يكون القائم بالهجوم على مستوى الدولة، بل يشمل اعتداء كلِّ فردٍ أو جماعة تهدّد ما يجب الدفاع عنهم[٤]، وكلّ من كشّر عن أنيابه للنيل من المسلمين وبلدانهم.

وقد انبنى على هذا الأصل المبدئي اعتداد ما يفعله المتجاسرين المواطنين للدولة الإسلامية مهاجمةً في جنب اعتداد صيال العدو الخارجي هجوماً ويعد دفعهما بالحرب دفاعاً وحسبما عرفته من معنى المهاجمة تكون للدراسة عن المهاجمة وبتبعها البحث عمّا يرتبط بالدفاع بما أنه ذات صلة وثيقة بهذه الدراسة مطروحة في قانون الجنائي في مطاوي البحث عن جرائم الاعتداء ضد الامن والمصالح العام وفي قانون الدولي.

وقد تحصّل من ذلك أنّ الهجوم والاستيلاء ذو مصداقين:

---

(١) المغني ١٠: ٣٦٦.

(٢) المحلّى ٧: ٢٩١.

(٣) فانظر في ذلك: حاشية ردّالمحتار ٤: ٢٩٦، سبيل السلام ٤: ٦٢، نيل الاوطار ٨: ٢٠٧.

(٤) ونحن قد بحثنا حول ما يجب الدفاع عنه، آنفاً.

الأوّل: اعتداء الدولة الأجنبيّة والعدوّ الخارجيّ ضدّ الإسلام. وهو المصداق الظاهر لمعنى الهجوم والاستيلاء.

والمصداق الآخر: هو العمليّات التدميريّة، أو الإطاحة بالنظام من جانب الداخليين. وهو مصداق خفيّ. وينبغي لنا أن نعرف الأوّل منهما، أي: الاعتداء من جانب العدوّ الخارجيّ؛ لأنّه هو موضوع بحثنا.

قرّر ميثاق الأُمم المتّحدة ـ الذي تمّ عرضه ومناقشته من قبل اللجنة المختصّة في عام (١٩٧٤) المصوّب في جامعة الأُمم في ١٤ دسمبر من ذلك العام ـ أنّ تعريف الاعتداء هو: استخدام القوّات المسلّحة من جانب دولةٍ ضدّ دولة أُخرىٰ أو سيادتها، أو أرضها، أو استقلالها السياسيّ أو القيام بأُمور عسكريّة من طرق آخر تغاير ميثاق الأُمم.

والمراد بتلك الطرق استثناء بعض الموارد التى جوّز فيها القيام بأُمور عسكريّة ضدّ الدول الآخر. وهي عبارة عمّا يلي:

١ ـ حالة الدفاع، فنقرأ في مادّة (٥٦) من ذلك القرار: «ليس في هذا الميثاق ما يضعّف أو ينقص الحقّ الطبيعيّ للدول ـ فرادى أو جماعات ـ في الدفاع عن أنفسهم، إذا اعتدت قوّة مسلحة على أحد أعضاء الأُمم المتّحدة. وذلك إلى أن يتّخذ مجلس الأمن التدابير اللازمة لحفظ السلم والأمن الدوليّ».

٢ ـ حالة قيام مجلس الأمن باتّخاذ إجرائات القهر لحفظ السلم والأمن الدوليّ مباشرة أو عن طريق التنظيمات الإقليمية [مواد ٤٨ و٥٣].

٣ ـ حالة امتناع دولة عن تنفيذ قرارات مجلس الأمن، فحينئذٍ للدولة الأُخرى إذا لم يتمكّن المجلس من إصدار القرارات التنفيذيّة اللازمة الحقُّ في إرغامها على تنفيذها بكلّ طرق الممكنة (حتّى عن طريق القوّة والقهر) [مواد ٤٨ و٥٣].

٤ ـ ونقرأ في مادّة (١٠٧): للدّول الأعضاء الحقّ في استخدام القوّة سواءٌ كانوا

منفردين أو مجتمعين ضد دولة كانت في أثناء الحرب العالميّة الثانية معادية لإحدى الدول الموقّعة على الميثاق إذا أرادت الاعتداء مرّة أُخرىٰ؛ لمنع تجدّد سياسة العدوان من جانبها.

وفي مادّة (٣) من قرار تعريف الاعتداء: يُعدّ من الإجراءات الاعتدائيّة وفقاً لمادّة (٢) كلّ من الأفعال الآتية:

أ ـ الهجوم العسكريّ من قبل الدولة أو إغارتها على بلد آخر، أو احتلال البلد ولو موّقتاً إثر الإغارة، أو انضمام أرض دولةٍ أو بعضها اعتماداً على القوّة العسكريّة.

ب ـ قصف أرض دولةٍ بالقنابل، أو استخدام السلاح من أيّ نوع ضدّها.

ج ـ محاصرة السواحل أو الشواطئ.

د ـ وثوب قوّة مسلّحة من قبل دولة على قوّات بريّة أو بحريّة أو جويّة لدولة أُخرىٰ، أو على أُسطولها البحريّ أو الجويّ.

هـ ـ أن تستقرّ قوّات مسلحة في دولة على وفق شروط، ثُمّ يعتدي أصحاب القوّات المسلّحة على هذه الدولة، أو أن تستمرّ في البقاء بعد انقضاء المدّة المتوافق عليها.

و ـ إذن دولة لدولة أُخرى في استخدام أرضاً؛ لتعتدي على دولة ثالثة.

ز ـ ايفاد الجماعات وتجريدة الهوارة أو عميلة المسلحة توصلاً الى اجرائات العسكرية ضدّ دولة أُخرى.

وفي المادّة الرابعة: «الإجراءات المحصاة في السابق لاتشمل جميع الموارد، ويتمكّن مجلس الأمن من إحراز الاعتداء ـ على أساس الميثاق ـ في إجراءات أخرىٰ».

المادّة الخامسة: لايكون شيء من الملاحظات الهامّة سياسيّة كانت أو اقتصادية

أو عسكريّة مسوّغاً للاعتداء وموجهها وإن بلغت في الأهمية ما بلغت.

هذا. ويمكننا استخراج المواضيع التي أكّدها الميثاق، وعرضها للبحث عنها فقهيّاً؛ لاجل الاطّلاع على موقف الشريعة حيالها، وهي عبارة عن ثلاث ركائز:

١ـ الإصرار على اختصاص مفهوم الاعتداء بالأعمال العسكريّة واستخدام قوّاتها، وبالنتيجة حصر الاعتداء بالاعتداء العسكريّ، والمنع من شموله للاعتداءات السياسيّة أو الاقتصاديّة أو الايديولوجيّة.

٢ـ التأكّد من عدم كون المبادرة علامة على العداء؛ إذا يجب التحرّي عن مواصفاتها وبواعثها؛ وذلك بأن لايكفى الإجراءات السابقة الرتيبة المتّخذة للحفاظ على البلد؛ صوناً ووقاية من الحرب.

٣ـ عدم اختصاص الاعتداء بدخول البلد أو احتلال الأراضي؛ لإمكان تحقّقه في ضمن سائر ما يصدق عليه الاعتداء المذكور في مادة ٣ وغيرها وإن شئت فعد من تلك المصاديق الإعانة بالكتائب المدمرة، أو المشاركة، أو مساعدة الثائرين والمتمردين في سبيل إثارة القلاقل والاضطرابات، أو بعث الرجال بقصد الترويع والإرهاب، أو التآمر لأجل الإطاحة بالنظام، وغير ذلك.

أمّا الركيزة الأولىٰ: ففيها أنّه ليست المناط في تسويغ الحرب العسكريّة الدفاعيّة. وإفاد القوّات المسلحة إلى العدوّ وجهاً لوجه هو أن يهجم العدوُّ عسكريّاً. بل يناط هذه بتهدد ما يجب الدفاع عنه شرعاً وكونه في معرض الخطر فمتى رأى الحاكم المصلحة في الحرب الدفاعيّة في سبيل الحفاظ على ما يجب الحفاظ عليه، أقدم عليها، وإن لم يكن ما يهدّه أو يلقيه في الهلاك من سنخ الهجمات العسكرية، فإذا لم يمكن دفعه إلّا بالحرب جاز خوضها دفاعاً والدليلُ على هذا الاتساع في عنون الهجوم والاستيلاء المسوغ للدفاع عسكريّاً توسعةُ الفقهاء في مفهوم ما يجب الدفاع عنه، وعدمُ اقتصارهم في تطبيقه على شيء خاصّ من مكان أو موضوع، بل

ليس هو إلّا ما يعبّر عنه ببيضة الإسلام حسبما عرفناه وفسرناه.

فعندما لايجد الباحث الدليل على تخصيص الحرب الدفاعيّة بـمهاجمة العـدوّ عسكريّاً، بل الدليل قائم على تسويغ الحرب الدفاعيّة فيما إذا كانت بيضة الإسلام في خطر، وجب الدفاع عسكريّاً حينما هدّدت البيضة.

وإن أبيت عن الايمان بما قلناه، فإليك بعض ما يؤيّد المختار.

١ـإنّ الفقهاء لاينيطون المحاربة والدفاع العسكريّ بمهاجمة العدوّ، بـل إنّـما المناط الخوف والخشية عن استيلائهم واستيصال المسلمين، ومـن المـعلوم أنّ الاستيلاء والاستيصال لايختصان بالهجوم والغارة، فهذا صاحب الوسيلة يـقول: «وربّما يصير الجهاد فرض عينٍ بأحد شيئين... والثاني: يكون في حضور الإمام وغيبته بمنزله، وهو أن يدهم أمر يخشى بسببه على الإسلام وهن»[(١)].

وهكذا قال صاحب المجموع: «الجهاد فرض عينٍ على كلّ مسلمٍ إذا انتهكت حرمةُ المسلمين في أيّ بلدٍ فيه: لا إله إلّا الله، محمّد رسول الله ﷺ»[(٢)].

٢ـإنّهم يذكرون بعض الأدلّة لإثبات إباحة الدفاع العسكريّ من دون ما يعتبر في الجهاد، قال العلّامة: «متى دهم المسلمين والعياذ بالله عدوّ يخشى مـنه عـلى بيضة الإسلام، وجب على المسلمين كافّة النفور إليهم... لأنّ دفع الضرر لايحصل إلّا به، فيجب»[(٣)].

وكذا قال في شرح الأزهار: «يجوز قصدهم [أي: الظلمة] وقتلهم من غير إمام اتّفاقاً، لأنّ ذلك من باب الدفع عن المنكر... قلت: وهو قوى، كما يجوز التلصّص لأخذ أموالهم وذراريهم... وقال الشارح: لايجوز مطلقاً ما لم يقصدوه»[(٤)].

---

(١) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ١٩٩.

(٢) المجموع في شرح المهذب ١٩: ٢٦٩.

(٣) منتهى المطلب: ٩٠٠ فيستفاد منه أن المناط كله دفع الضرر.

(٤) المنتزع المختار من الغيث المدار المفتح لكمائم الازهار ٤: ٥٣٠.

٣ـ إنّهم يذكرون منع العدوّ وزجره عن الاستيلاء كأحد مصاديق الدفاع على حدة، وفي جنب منع العدو من الهجوم، وهذا يشهد على أنّهم يعتقدون بأنّ المنع من الاستيلاء يؤثّر تأثيراً أساسيّاً في تسويغ الدفاع وإن لم يكن في البين أيّ هجوم، قال في كشف الغطاء: «هي ما يكون لحفظ بيضة الإسلام إذا أراد الكفّار الهجوم عليها. وما يكون لدفعهم عن بلدان المسلمين، وقُراهم، وأراضيهم وإخراجهم منها بعد سلطانهم عليها. وما يكون لدفع الملاعين عن التسلّط على دماء المسلمين وهتك اعراضهم»[١].

وقال صاحب الجواهر: «وقد تجب المحاربة على وجه الدفع من دون وجود الإمام عليه السلام ولامنصوبه: كأن يكون بين قوم يغشاهم عدوٌّ يخشى منه على بيضة الإسلام، أو يريد الاستيلاء على بلادهم أو أسرهم وأخذ مالهم»[٢].

٤ـ أضف إلى ما ذكر تصريح بعض الفقهاء المعاصرين، قال الإمام الخميني قدس سره: «لو خيف على زيادة الاستيلاء على بلاد المسلمين وتوسعة ذلك واخذ بلادهم أو أسرهم، وجب الدفاع بأيّة وسيلةٍ ممكنةٍ»[٣].

وفي ضوء ذلك نرى أنّ قوله بعد ذلك: «لو خيف على حوزة الإسلام من الاستيلاء السياسيّ والاقتصاديّ المنجر إلىٰ أسرهم السياسيّ والاقتصاديّ، ووهن الإسلام والمسلمين وضعفهم، يجب الدفاع بالوسائل المشابهة والمقاومات المنفيّة، كترك شراء أمتعتهم، وترك استعمالها، وترك المراودة والمعاملة معهم مطلقاً»[٤] يحمل على ما إذا لم يكن الدفاع تجاه الأجانب متوقّفاً على المحاربة، بل يكفي فيه الوسائل المشابهة والمقاومات المنفية.

---

(١) كشف الغطاء ، ٢: ٣٩٥.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ١٤.

(٣) تحرير الوسيلة ١: ٤٨٤.

(٤) المصدر السابق.

إن قلت: فما الوجه في منع بعض الفقهاء من المحاربة إذا أراد الكفّار الاستيلاء على بلاد المسلمين، ولم يكونوا بصدد محو الإسلام وشعاره، وهذا الشيخ محمد حسن النجفيّ في موسوعته الكبير الموسومة بالجواهر قال: «قد يمنع الوجوب، بل قد يقال بالحرمة لو أراد الكفّار ملك بعض بلدان الإسلام أو جميعها في هذه الأزمنة من حيث السلطنة مع إبقاء المسلمين على إقامة شعار الإسلام، وعدم تعرضهم في أحكامهم بوجه من الوجوه؛ ضرورة عدم جواز التغرير بالنفس من دون إذن شرعيّ، بل الظاهر اندراجه في النواهي من القتال في زمن الغيبة مع الكفّار في غير ما استثني؛ إذ هو في الحقيقة إعانة لدولةٍ الباطل على مثلها»[١].

قلت: حكمه مبني على ما فرضه من التفصيل بين ملك البلدان الإسلامية، وشعار الإسلام وإقامة أحكامه، فرأى أنّ ما يجب الدفاع عنه إنّما هو شعار الإسلام وإقامة أحكامه لا البلدان الإسلاميّة بما هي هي. وهذا لاينافي ما ذكرناه: من الحكم بوجوب المحاربة حينما يتوجّه الضرر إلى ما يجب الدفاع عنه، كان ذاك عبارة عن البلدان الإسلاميّة، أو أحكام الإسلام... فصاحب الجواهر لايخالف ذلك المعتقد. والشاهد على ذلك قوله بعد ذلك: «نعم لو أراد الكفّار محو الإسلام ودرس شعائره، وعدم ذكر محمّد ﷺ وشريعته، فلا إشكال في وجوب الجهاد حينئذٍ ولو مع الجائر، لكن بقصد الدفع عن ذلك، لا إعانة سلطان الجور»[٢].

لكنّه لايخفى أن مفهوم الهجوم عندنا أعم من العمليّة العسكرية، وصاحب الجواهر لم يتعرّض لتلك الجهة أصلاً.

أمّا الركيزة الثانية المذكورة في الميثاق: فبناء على ما ذكرنا (من عدم اختصاص الهجوم المسوّغ للدفاع بالعمليّة العسكريّة) يتّضح كونها تعارض الركيزة

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ٤٧.

(٢) المصدر السابق: ٤٨.

الأولى؛ إذ أكدّ في الأولى اختصاصُ الهجوم بالعمليّات العسكريّة، والحال أنّ في الثانية لم تُعَدُّ محضُ المبادرة إلى العمليّة العسكريّة من مصاديق الهجوم إذا أُجريت تلك العمليّة دفعاً لإجراءات غير عسكريّة من جانب العدوّ، وانحصر الطريق في تلك المبادرة العمليّة.

وبعبارة أُخرىٰ أنّنا لانسلّم بالركيزة الثانية إلّا إذ سُلِّم اختصاص الهجوم بالعمليّة العسكريّة. ونحن لم نتسلّمه ويعيد السؤال علينا بأنّه ما الفارق بين الجهاد الابتدائي والحرب الدفاعي.

ويمكن الجواب ـ بغض النظر عن مذهبٍ خاص نعطيه في هذا الكتاب من الالتزام بأنّ الجهاد الابتدائي في صقع ذاته يرجع إلى الدفاع ونفي ذلك المعنى الراسخ في أذهان القوم من مفهوم الجهاد الابتدائي ـ بأنّ الغاية من الجهاد الابتدائي على ما هو ذائع بين القوم هي الدعوة إلى الإسلام، وأمّا الغاية من الجهاد الدفاعيّ، فهو صدّ هجوم العدوّ.

وأمّا الركيزة الثالثة: فحكمها يتّضح ممّا ذكر في حكم الركيزة الأُولى، إذ الركيزة الثالثة لم تخضع أمام التوسيع في مفهوم المهاجمة إلّا إذا كانت العسكرية من جانب الخرجة والثوار أو الجواسيس أو المخربي المخلّي بالأمن وقد بينّا عدم تسليم الفقه أمام هذا الاختصاص لانّا قلنا بالتوسيع في مفهوم المهاجمة مطلقاً.

المقصد الأوّل

مكان الدفاع ووضعته في الشريعة

الفصل الأوّل

دور الدفاع وأثره في البرنامج العسكريّ الذي وضعه الشارع

تصدير

نعتقد بأنّ في البرنامج العسكريّ الذي وضعه الشارع الأصل هو الدفاع ولتقرير هذه الأصالة ينبغي أن نذكر أنّ علاقة المسلمين بغيرهم علاقة التعارف والتعاون والبرّ والعدل، فالأصل بينهم السلم، لا الحرب ولا النزاع، قال الله عزّ وجلّ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (١)

قال سبحانه: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾ (٢).

ومنع جلّ وعلا من إكراه أحد من الكفّار على ترك دينه، أو إكراهه على عقيدة معيّنة، فقال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (٣).

---

(١) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

(٢) سورة الممتحنة، الآية: ٨.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٥٦.

هذا. ولكن يستشكل بأنّ القاعدة إذا كانت هي السلام لا الحرب، فلم أجازت الشريعة إرسال القوّات المسلحة بعنوان الجهاد الابتدائي، وكيف يجوز إلزام الكفّار علىٰ ترك دينهم، وتخييرهم بين تغيير عقيدتهم أو القتل، قال تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ (١).

وقال تعالت أسماؤه: ﴿قَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾ (٢).

وقال عزّ اسمه: ﴿فَقَاتِلُواْ أَئِمَّةَ الْكُفْرِ﴾ (٣).

وقال وهو خير القائلين: ﴿انْفِرُواْ خِفَافاً وَثِقَالاً﴾ (٤).

كيف وقد قالوا: باستحباب الجهاد مرّة في كلّ عام. فعليه تكون الحرب دائماً، وقائمة على قدم وساق مع غير المسلمين. وإنّه هناك حالة عداء مستمرّة مع بقيّة الشعوب فالحرب تعلن بمناسبة وغير مناسبة والجهاد صرائع دائم بين الإسلام والشرك، وعقوبة تنزل بأعداء الإسلام.

وفي ضوء هذا الاستشكال وبملاحظة ما ذكرناه من الأصل يعلم أنّ في المسألة قولين:

الأوّل: تقسيم الحروب الإسلاميّة إلىٰ قسمين: قسم يسمونه بالجهاد الابتدائي، وقسم يسمونه بالدفاع.

والقول الآخر: إنكار هذا التقسيم، والقول بأنّ الحروب الإسلامية كلّها من قبيل الدفاع. والقول بالجهاد الابتدائي إنّما نشأ من عدم التفطّن إلى مغزى كلام الشارع.

وقبل الخوض في المقام ينبغي تقديم مقدّمة، وهي: لابدّ من تشخيص العلّة في

(١) سورة التوبة، الآية: ٧٣.

(٢) سورة التوبة، الآية: ٣٦.

(٣) سورة التوبة، الآية: ١٢.

(٤) سورة التوبة، الآية: ٤١.

تشريع القتال مع الكفّار، فهل هي كفرهم وتديّنهم بغير الإسلام، أو كانت العلّة تعرضهم للإسلام والهجوم على المسلمين وما يجب الدفاع عنه، أي: بيضة الإسلام.

فإذا كان الأوّل، فالحرب مع الكفّار تنفي التعايش السلمي معهم.

وإذا كان الثاني فإنّا نتعامل معهم كابناء نوعنا، ولاتشهر السيف عليهم، إلّا إذا أشهروه علينا. فافهم.

الحرب مع الكفّار أو نفي التعايش والبيئويّة معهم:

على أساس إحدى القرارات المتّخذة من المتون الدينيّة أن ملاك ومناط مشروعيّة القتال مع الكفّار كفرهم، ويعدّ صرف وجود عقيدة غير إسلاميّة لشخص قائمةٍ على أساس الكفر الاصطلاحيّ مجوّزاً لقتله، يقول الشيخ الطوسيّ ما نصه: «... لأنّ الله تعالى أوجب الامتناع من قتل المشركين بشرطين: **أحدهما**: أن يتوبوا من الشرك، **والثاني**: أن يقيموا الصلاة، فإذا لم يقيموا الصلاة وجب قتلهم»[1].

وفي مكان آخر من التبيان ينقل الشيخ عن الحسن البصريّ وابن زيد والربيع والجبائيّ ما نصّه: «... لأنّ الله تعالى قد وجب علينا قتال المشركين وإن لم يقاتلوا بقوله: ﴿اقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ وقوله: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَاتَكُونَ فِتْنَةٌ﴾»[2].

ويصور أبو الصلاح الحلبيّ المسألة بالتعبير الآتي: «يجب جهاد كلّ من الكفّار... عقوبة على ما سلف من كفره... ومنعاً له من الاستمرار على مثله بالقهر والاضطرار»[3].

---

(١) التبيان ٥: ١٧٤.

(٢) المصدر السابق ٢: ١٤٣.

(٣) الكافي في الفقه: ٢٤٦.

وقال الشيخ الطوسيّ في مكان آخر ما نصه: «كلّ من خالف الإسلام وأنكر الشهادتين، وجب جهاده وقتاله»(١).

ويبيّن ابن تيمية من أعلام أهل السنّة المسألة بقوله: «العقوبات التي جاءت بها الشريعة لمن عصى الله ورسوله نوعان: أحدهما: عقوبة المقدر عليه من الحد والتعزير كما تقدّم، والثاني: عقاب الطائفة الممتنعة كالتي لايقدر عليها إلّا بقتال، فأصل هذا هو جهاد الكفّار... فكلّ من بلغته دعوة رسول الله ﷺ إلى دين الله الذي بعثه به فلم يستجب له، فإنّه يجب قتله»(٢).

ويقول المحقّق العامليّ في مفتاح الكرامة: (الأصل [مع الكفّار] عدم الصلح والقتال والأخذ بالسيف)(٣).

وفي مقابل هذا الرأي هناك رأي آخر في المسألة وهو: «أنّ العلّة في قتال الكفّار ليس هو كفرهم، وإنّما مقابلة هجومهم».

وقد تبنّى هذا الرأي كثير من علماء أهل السنّة(٤).

وأمّا علماء الشيعة فإنّا وإن لم نجد تصريحاً للمتقدّمين بهذا الرأي، فإنّ بعضاً من المعاصرين(٥) ذهبوا إليه واعتبروه أمراً مشهوراً بين الشيعة، ومورداً للقبول عند أكثر فقهاءهم، وذلك بالاستناد إلى متون أكثر فقهاء الشيعة التي تدلّ على ممنوعيّة قتل الشيوخ والعجائز والمرضى والمجانين، والمنع من قتل كلّ شخص غير قادر على الحرب.

ونحن اعتماداً على بعض الأدلّة التي سنبيّنها لاحقاً سوف نتبنّى هذا الرأي القائل

---

(١) الاقتصاد: ٣١٢.

(٢) فقه السنة ٣: ٢١٤.

(٣) مفتاح الكرامة ٧: ٧.

(٤) المغني ٩: ٣٠١، بداية المجتهد: ٣٦٩، مغني المحتاج ٤: ٢٣٦.

(٥) انظر في ذلك جهاد الأُمّة (شيخ مهدي الشمس الدين): ٢٥٣ والجهاد (للعلّامة فضل الله): ٣٠٥.

بعدم جواز قتال من لايقاتل المسلمين، وأنّ الحرب في الإسلام لاتكون إلّا دفاعيّة وقد قرّر صلاح الدين الزركليّ من علماء أهل السنّة المنصفين في فتاواه هذا الرأي حيث كتب يقول: (الإبقاء على الكفّار والامتناع عن قطع شأفتهم أصلٌ مسلم وأصليّ، باعتبار أن الله تعالى لم يرد لخلقه الإبادة، ولم يخلقهم ليقتلوا، وإنّما جوّز قتلهم تحت شرائط خاصّة بسبب بعض الأُمور التي قد تصدر منهم، ولكن هذا العقاب ليس جزاءً لكفرهم؛ لأنّ الدنيا ليست داراً للمجازاة والعقاب، بل العقاب والثواب يقيم في الآخرة، وإذا كان الأمر هكذا إذن لايصحّ القول بأنّ قتل الكفّار هو مورد نظر الشارع المقدس)(١).

ونحن في إثبات نظرنا في هذا الموضوع سنقيم ابتداءً أدلّتنا على أصالة الصلح، وسنطرح وننقد دليل من يذهب إلى أنّ الأصل هو حرب وقتال الكفّار.

أدلّة القول بكون الحروب الإسلامية دفاعيّة ونفي الحرب الابتدائية:

الأوّل: الأدلّة القرآنية:

١ ـ قال تعالىٰ: ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾(٢).

فأمر سبحانه وتعالى في هذه الآية بايقاف الحرب إن اعتزل المشركون عن الحرب.

وأوردوا عليه:

أوّلاً: أنّ الآية منسوخة بآيات البراءة، قال القميّ في تفسيره: «كانت سيرة رسول الله ﷺ قبل نزول سورة البراءة أن لايقاتل إلّا من قاتله، ولايحارب إلّا من

(١) انظر في ذلك الإسلام والعلاقات الدوليّة: ٣٦.

(٢) سورة النساء، الآية: ٩٠.

حاربه وأراده. وقد كان نزل عليه في ذلك من الله عزّ وجلّ: ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ﴾ فكان رسول الله ﷺ لايقاتل أحداً قد تنحّىٰ عنه واعتزله حتّى نزلت عليه سورة البراءة، وأمره الله بقتل المشركين: مَن اعتزله، ومن لم يعتزله، إلّا الذين قد كان عاهدهم رسول الله ﷺ يوم فتح مكّة إلى مدّة، منهم صفوان بن أُميّة، وسهيل بن عمرو»[١].

وقال القرطبيّ: «نسخ الله جميع حكم هذه الآية والتي بعدها بقوله تعالى ذكره: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾»[٢].

وروي عن قتادة أنّه قال بالنسخ[٣] كما حكى الرواية النحّاس عنه أيضاً[٤].

وأخرج ابن جرير عن الحسن وعكرمة في هذه الآية قالا: نسخُها في براءة[٥].

وقال الربيع: «السلم هاهنا الصلح، ثُمّ نسخ ذلك بقوله: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ وبه قال عكرمة والحسن»[٦].

وثانياً: أنّ المراد بإلقاء السلم: الإسلام وإظهار الشهادتين، فالآية تدلّ على الحرب الابتدائية بغية إسلام المشركين، فإن أسلموا فلا حرب، قال الشيخ الطوسيّ: «قال أكثر المفسرين: البلخيّ والطبريّ والجبائيّ وغيرهم: إنّ المراد به الإسلام»[٧].

وعليه لاتجوز الحرب إذا تحقّق شرطان: **الأوّل**: اعتزالهم وعدم تعرّضهم للمسلمين، والثاني: إظهارهم الاستسلام والانقياد، كما قال به الطبرسيّ في قوله:

---

(١) تفسير القميّ ١: ٢٨١ ـ ٢٨٢.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٥: ٢٧١، وسورة التوبة، الآية: ٥.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) معاني القرآن ٢: ١٥٧.

(٥) الدرّ المنثور ٢: ١٩٢.

(٦) التبيان ٣: ٢٨٧.

(٧) المصدر السابق: ٢٨٦.

﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ﴾: «فإن لم يتعرّضوا لكم ﴿وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ﴾ أي: الاستسلام والانقياد ﴿فَمَا جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾ أي: فما أذن لكم في أخذكم وقتلهم»[١]. فهو استثناء من قوله: فخذوهم واقتلوهم.

ولنجيب عن الإيرادين:

أمّا الأوّل: وهو دعوى النسخ ومنشأه ما رواه القميّ في تفسيره وما روى عن قتادة في تفاسير أهل السنّة، فيمكن أن يجاب عنها بثلاثة وجوه لاتكون للآية على الاثنين منها دلالةٌ على أنّ القتال دفاعية محضة.

فأمّا أوّلها: فما أجاب عنه السيّد المحقّق آية الله العظمى الخوئي ﷺ حيث ادّعى: «أنّ الآية الكريمة نزلت في شأن المنافقين الذين تولّوا وكفروا بعد إسلامهم في الظاهر، والدليل على ذلك سياق الآية الكريمة، فقد قال الله تعالىٰ: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُواْ أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُواْ مَنْ أَضَلَّ اللّهُ وَمَن يُضْلِلِ اللّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً * وَدُّواْ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَاء فَلاَ تَتَّخِذُواْ مِنْهُمْ أَوْلِيَاء حَتَّىَ يُهَاجِرُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتَّمُوهُمْ وَلاَ تَتَّخِذُواْ مِنْهُمْ وَلِيّاً وَلاَ نَصِيراً * إِلاَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىَ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ أَوْ جَآؤُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَاتِلُونَكُمْ أَوْ يُقَاتِلُواْ قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاء اللّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ...﴾[٢] وعلى ذلك فالحكم في الآية وارد في المرتدّين الذين كانوا كفّاراً، ثُمّ أسلموا، ثُمّ كفروا بعد إسلامهم. والحكم فيهم بمقتضى الآية هو القتل، إلّا في موردين:

أ ـ وصولهم إلىٰ قوم بينهم وبين المسلمين معاهدة واستجارتهم بهم، فيجري عليهم حكم القوم الذين استجاروا بهم بمقتضى المعاهدة، ولكن هذا الحكم مشروط

(١) جوامع الجامع ١: ٤٢٦.

(٢) سورة النساء، الآية: ٨٨ ـ ٩٠.

ببقاء المعاهدة، فإذا أُلغيت بينهم وبين المسلمين، لم يبق للحكم موضوع، وقد أوضحنا في أوّل هذا البحث أنّ ارتفاع الحكم بسبب ارتفاع موضوعه ليس من النسخ في شيء وقد أُلغيت المعاهدة بين المسلمين والمشركين في سورة التوبة، وأُمهلوا أربعة أشهر ليتخيّروا: إمّا الإسلام، وإمّا الخروج عن بلاد المسلمين، وعلى ذلك فلم يبق موضوع للمعاهدة التي ذكرتها الآية.

ب ـ مجيئهم إلى المسلمين، وقد حصرت صدورهم عن القتال مع اعتزالهم وإلقائهم السلم إلى المسلمين بعد الردّة والمراد بإلقاء السلم: إظهار الإسلام والإقرار بالشهادتين، ويشهد لهذا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِناً تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (١) فالآية دالّة على قبول المرتدّ المليّ إذا أظهر التوبة والإسلام، وأنّه لايقتل بعد التوبة. وقد استقرّ على هذا مذهب الإمامية، ولم ترد في القرآن آية تدلّ على وجوب قتل المرتدّ على الإطلاق؛ لتكون ناسخة لذلك»(٢).

وهذا كماترى مبتن على أنّ الآية تكون نازلة في شأن المنافقين، وهو لايصحّ بملاحظة شأن نزول الآية مع ما قبلها؛ فإنّه لاشكّ في أنّ الآية ترتبط بما قبلها، وفيما قبلها تعرّضت لأمر القتال مع طائفةٍ من المشركين، وهم الذين أظهروا الإيمان للمؤمنين، ثُمّ عادوا إلى مقرّهم، وشاركوا المشركين في شركهم، فهم بمنزلة الجواسيس والطابور الخامس، فوقع الريب في قتالهم، واختلفت أنظار المسلمين في أمرهم: فمن قائل يرى قتالهم، وآخر يمنع منه ويشفع لهم؛ لتظاهرهم بالإيمان، إلّا أنّ الله خيّرهم: إمّا المهاجرة، وإمّا القتال، ومنع من الشفاعة في حقّهم، ثُمّ استثنى منهم طائفتين:

(١) سورة النساء، الآية ٩٤.

(٢) البيان في تفسير القرآن: ٣٤٠.

أ ـ الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق.

ب ـ الذين يتحرّجون من مقاتلة المسلمين، فيعتزلون المؤمنين، ويلقون إليهم السلم، وتعرّضت لحكم البقيّة بمناسبة إلقاء السلم والصلح، فلم تتكلّم الآيات على حكم المرتدّ، بل عرّفتهم بأنّهم كانوا كافرين في الواقع، وإنّما أظهروا الإسلام خدعةً واحتيالاً، فلا ينطبق عليهم معنى الارتداد.

والشاهد لما قلناه ما قالوه في شأن نزول الآيات ففي المجمع: «إنّها نزلت في قوم قدموا المدينة من مكّة، فأظهروا للمسلمين الإسلام، ثُمّ رجعوا إلى مكّة؛ لأنّهم استوخموا المدينة، فأظهروا الشرك، ثُمّ سافروا ببضائع المشركين إلى اليمامة، فأراد المسلمون أن يغزوهم فاختلفوا، فقال بعضهم: لانفعل؛ فإنّهم مؤمنون، وقال آخرون: إنّهم مشركون، فأنزل الله فيهم الآية... قال وهو المروي عن أبي جعفر عليه السلام»[1].

وقال شيخ الطوسيّ: «قيل في الذين نزلت فيهم هذه الآية ثلاثة أقوال: أحدها: قال ابن عبّاس ومجاهد: نزلت في ناس كانوا يأتون النبيّ صلى الله عليه وآله فيسلمون رياء، ثُمّ يرجعون إلىٰ قريش، ويرتكسون في الأوثان يبتغون بذلك أن يأمنوا هاهنا وهاهنا، فأمر الله بقتالهم إن لم يعتزلوا ويصلوا. وعدّ ثالثها ما قاله السديّ، وهو أنّها نزلت في نعيم بن مسعود الأشجعي، وكان يأمن من المسلمين بنقل الحديث بين النبيّ صلى الله عليه وآله والمشركين، فنزلت هذه الآية[2].

ونقل عن أبي علي أنّها نزلت في قوم كانوا يظهرون الإسلام، فإذا اجتمعوا مع قريش أظهروا لهم الكفر[3].

---

(١) مجمع البيان ٣: ١٥٤.

(٢) راجع: التبيان ٣: ٣٨٨.

(٣) المصدر السابق: ٣٨٩.

فأكثر المفسّرين على أنّ الآية نزلت في شأن الطائفة المذكورة، ولا علاقة لها بالارتداد وحكم المرتدّ. وإن جرى على لسان بعضهم ذكر المنافقين، فالمراد بهم طائفة من المشركين أظهروا الإسلام لغايات قصدوها كالتجسّس على المسلمين، وتتبّع أخبارهم، وإفشال نشاطاتهم. فانظر في ذلك عبائر المفسرين»(١).

وقال الجصّاص: «وقوله تعالىٰ: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ﴾ يعني إن قاتلتموهم ظالمين لهم يدلّ علىٰ أنّهم لم يكونوا مسلمين، وقوله تعالىٰ: ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ...﴾ يقتضي أن يكونوا مشركين؛ إذ ليس ذلك من صفات أهل الإسلام، فدلّ ذلك علىٰ أنّ هؤلاء كانوا قوماً مشركين بينهم وبين النبيّ ﷺ حلف، فأمر الله نبيّه ﷺ أن يكفّ عنهم إذ اعتزلوا...»(٢).

فما ذكره آية الله العظمى السيد الخوئي ﷺ لايمكن التسليم به مع ملاحظة شأن نزول الآية.

وأمّا ثانيهما: (أي: ممّا أُجيب به عن دعوى النسخ)، فهو ما ذكره بعضهم من: «أنّ تشريع القتال مرّ بأربعة مراحل:

الأُولىٰ: هي المنع والكفّ عن القتال.

الثانية: الإذن بالقتال.

الثالثة: الإلزام بالقتال بحدود الدفاع.

الرابعة: مرحلة الإلزام بالقتال عموماً... وإليك تفصيل ذلك:

المرحلة الأُولىٰ: ﴿كُفُّواْ أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ﴾(٣).

والمرحلة الثانية: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ﴾(٤)

---

(١) مثل جامع البيان ٥: ٢٧١، والقرطبيّ في الجامع لأحكام القرآن ٥: ٣٠٧.

(٢) أحكام القرآن ٢: ٢٧٧.

(٣) سورة النساء، الآية: ٧٧.

(٤) سورة الحج، الآية: ٣٩.

والمرحلة الثالثة: الوجوب والإلزام الدفاعيّ.

والمرحلة الرابعة: وجوب الجهاد ابتداءً.

والآيات في سورة براءة دالّة على قتال الكفّار ابتداءً، وعدم مسالمتهم، فلم ينسخ حكم الكفّ عن المشركين، ولم يكن المسلمون يفهمون يومئذٍ أنّ الإسلام يتبنّىٰ سياسة اللاعنف في مواجهة الكفّار، ولكنّهم كانوا يفهمون منها أنّهم مأمورون في هذه المرحلة بكفّ الأيدي عن قتالهم...، إن كلّ الذي يفهمونه أنّ أحكام هذه الآيات مرحلية موقتة.

وعليه ستختلف النتيجة عمّا ذهب إليه ابن عبّاس ومجاهد وزيد بن أسلم وعطاء وعكرمة والحسن وقتادة، فهم كانوا يرون أنّ آية الأنفال منسوخة بآية السيف في سورة براءة وآية النساء منسوخة هي الأخرىٰ ـ كما يذكر ـ بالأمر بنبذ ميثاق المشركين والأمرِ بقتالهم سواءٌ اعتزلوا المسلمين أم لم يعتزلوهم.

أمّا على ضوء الفهم السابق الذي قدّمناه، فهما لم ينسخا، وليس الأمر كما يعتقد ابن عبّاس وغيره: بأنّ الأحكام الشرعيّة ليست ثابتة، وإنّما هي لفترةٍ زمنية، وانتهت بانتهاء تلك الفترة [1].

... وبعد نقل كلام من آية الله العظمى السيّد الخوئي ﷺ من عدم النسخ في القرآن في زمن مجيء آية أُخرى غير ناظرة إلى الحكم السابق ولامبّينة لرفعه، وإنّما لمجرّد التنافي بينهما قال: «فآيتا النساء والأنفال اللتان يفهم منهما الطبيعة الدفاعيّة للقتال يختلفان إذن مرحليّاً وحركيّاً عن آيات براءة؛ لكون الأخيرة ممّا يصلح الاستدلال بها لإثبات الطبيعة الابتدائيّة للقتال وأنّه حق شرعيّ للمؤمنين في قتال المشركين» [2].

---

(١) الجهاد (للشيخ مهدي الآصفي): ٤٢ـ٤٣، وراجع: الكفاح المسلّح (للسيّد كاظم الحائري): ٤١.

(٢) الجهاد: ٤٢ـ٤٣.

وفيه: أنّ حقيقة النسخ بيان انتهاء حكم شرعيّ وبتّ استمراره والكشف عن غايته، لا رفع الحكم وإبطاله فالنسخ انتهاء الحكم بانتهاء أمده بمعنى: أنّ سعة الجعل من الأوّل ليست بأزيد من ذلك، ومن هنا كان النسخ في الحقيقة تخصيصاً بحسب الأزمان في مقابل التخصيص بحسب الأفراد، فلايكون في الواقع رفع، بل دفع، وانتهاء الحكم بانتهاء مقتضيه. والكاشف عن ذلك في مقام الإثبات إنّما هو دليل الناسخ(١).

فإذا أمر في المرحلة الثالثة ـ علىٰ ما فرضه المستدلّ ـ بالدفاع:

فإمّا أن ينهى عن مبادرة الحرب الابتدائيّة كما هو الظاهر.

وإمّا أن يتوجّه إليه أمر غير إلزامي.

فعلى الأوّل تتحقّق حرمة الحرب الابتدائيّة.

ففي المرحلة الرابعة إذا أمر بالحرب الابتدائيّة وأوجبها الشارع، فيتحقّق النسخ حقيقةً بالنسبة إلى المنع والكفّ عن القتال وعلى الثاني أي: الامر بالنسبة إلى الحرب الابتدائيّة لايكون الحكم في المرحلة الثالثة إلّا الإباحة والإذن وتفسير الحكم بالوجوب إلى الحكم بالإباحة ليس بنسخ؛ لأنّ إيجاب المباح إبقاء للتكليف لا نسخٌ له(٢).

إلّا أنّ الشأن كلّه في إمكانه؛ لأنّ الآيات الدالّة على جواز الحرب الابتدائيّة مطلقة، وتدلّ على مشروعيّة الحرب حتى لو جنح العدوُّ للسلم فانها لاتنفى الوجوب من الحرب الدفاعيّة والصناعة تقتضي تقييد تلك المطلقات بالآية المبحوثة عنها، إذ الآية تقيّد القتال بما إذا كان العدوُّ يريد القتال دون السلم.

أمّا ثالثها (أي الثالث من أجوبة دعوى النسخ وهو المختار): هو إنّ موضوع

---

(١) راجع: محاضرات في أُصول الفقه ٤: ٢٣.

(٢) راجع: نواسخ القرآن (ابن جوزي): ٢١.

آيات البراءة المشركون الذين لايجوز تركهم إلّا إذا آمنوا، وهم مشركي العرب المقيمين في الحجاز، فالحكم بالنسبة إليهم حكم خاصّ لايجوز تعديته إلى غيرهم فالحكم العامّ الثابت بالنسبة إلى غير المسلمين هو الكف والمنع من الحرب معهم، إلّا في سبيل الدفاع، وهذا الحكم العامّ يتخصّص ويستثنىٰ منه المشركون القاطنون في جزيرة العرب آنذاك. ووجه تخصيصهم استثنائهم من ذلك العامّ قد سبق إجمالاً، ويأتي بيانه مفصّلاً.

وبهذا الجواب يندفع الإشكال بالمرّة، فالنسبة بين الآية المبحوثة عنها وآيات البراءة العموم والخصوص، ولا علاقة لها بالناسخ والمنسوخ.

وممّا يدلّ على موقفنا هذا أنّ آية الجزية وهي قوله تعالىٰ: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لَايُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الآخِرِ...﴾ [1]. نزلت في العام السادس للهجرة، وقد جعل الله فيها بالنسبة إلىٰ أهل الكتاب الجزية فقد قال العلّامة الطباطبائي: «إنّ النبيّ ﷺ أقرّ الجزية على نصارى نجران، وكان ذلك على ما دلّ عليه أمثل الروايات سنة ستّ من الهجرة قبل غزوة تبوك بسنين، وكذا دعوته ﷺ ملوك الروم ومصر والعجم، وهم من أهل الكتاب كانت سنة ستّ» [2]. ولمّا كانت سنة ستّ أيّام ضعف النبيّ ﷺ وعدم استيلائه على جزيرة العرب، لم يصحّ بالنسبة إلى الآية، الجواب الذي أُفيد سابقاً: من دعوى التدرّج، وكون آيات الدفاع والجهاد ابتداءً قد لوحظ فيها أزمنةً متعددةً فالجواب ما اجبناه به.

ويمكن أن نجيب عن الإشكال بطور آخر، وهو: أنّ آيات البراءة الحاثّة على القتال ابتداءً تُقيّد بما إذا لم يجنح العدوُّ للسلم، وكان بصدد الهجوم، ويحسّ الحاكم الإسلاميّ أن العدوّ يقصد الهجوم. فتأمّل.

---

(١) سورة البراءة، الآية: ٢٩.

(٢) الميزان ٩: ٢٥٣.

وأمّا الإشكال الثاني، أي: دعوى كون القاء السلم هو: إظهار الإسلام والشهادتين،فهو خلاف ما ذهب إليه الأكثر من مفسّري الشيعة والسنّة،فهو مرفوض عندهم وإن ادّعى الشيخ الطوسي خلاف ذلك[١] فراجع إلى ما قالوه في هذه الآية[٢].

٢ـ قوله سبحانه: ﴿لَايَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[٣].

إنّ السماح بالبرّ والتولي والقسط بملاحظة التعليل المذكور في الآية من ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ يدلّ بالملازمة العرفيّة على عدم مشروعيّة قتال غير المحاربين والمقاتلين من الكفّار.

واستُشكِل على الآية بإيرادين:

الأوّل: كونها منسوخة بالآيات التي في صدر سورة البراءة[٤]. واستدل عليه بأنّ الآية نزلت في حاطب ابن بلتعة كما ورد في تفسير القميّ[٥]. أو بعد الحديبية كما ورد في درّ المنثور[٦]. في حين نزلت آيات البراءة في السنة التاسعة وبعد فتح مكّة.

---

(١) قد نقلناه سابقاً وانظر في ذلك: التبيان ٣: ٢٨٦.

(٢) راجع إلى: تفسير على بن ابراهيم القمي ١: ٢٨٢، مجمع البيان ٣: ١٥٣، جوامع الجامع ١: ٤٢٧، كنز الدقائق ٢: ٥٦٦، تفسير الصافي ١: ٤٨١، نور الثقلين ١: ٥٢٩، جامع البيان ٥: ٢٧١، معاني القرآن ٢: ١٥٧، احكام القرآن ٢: ٢٧٨، تفسير ابن كثير ١: ٥٤٦، تفسير الجلالين: ١٦٦، تفسير الثعالبي ٢: ٢٧٥.

(٣) سورة الممتحنة، الآية: ٨ـ٩.

(٤) راجع: التبيان ٣: ٢٨٧.

(٥) راجع: تفسير القميّ ٢: ٣٦١.

(٦) راجع: الدرّ المنثور (للسيوطي) ٨: ١٢٦و١٢٩.

الإيراد الآخر: «أنّ الآية خطاب لأفراد المسلمين كأفراد، ولاتدلّ بحسب الفهم العرفيّ على أكثر من جواز تولّيّ الكفّار غير المحاربين، وكون مصاديق القسط الاعتياديّة بالنسبة إليهم أيضاً قسطاً في غير زمان القتال بين المسلمين والكفّار، وليس هذا الخطاب خطاباً للمجتمع كمجتمع؛ كي يستفاد منه عدم مشروعيّة ابتداء المجتمع الإسلامي بالحرب... أمّا ما هو زمان القتال بينهم وبين المجتمع الإسلاميّ، فهذا ما يظهر من الخطاب الشرعيّ بالقتال المتوجّه إلى المجتمع الإسلاميّ كمجتمع لا كأفراد، والذي يكون أمر تطبيقه طبعاً بيد وليّ المجتمع، إذن فهذا لاينافي افتراض وجوب الحرب الابتدائيّة مع الكفّار حينما يقدّر وليّ المجتمع كونه من مصلحة المسلمين والاسلام على أساس ما يتمتعون به من قوّة، أو ما مني به عدوّهم من ضعف، وإنّه إذا قرّر المجتمع بواسطة وليّ الأمر القتال، لم يجز التولي، ولم يبق بالنسبة لهم مصداق للقسط مثلاً، فإنّ حكم جواز التولّي كان متجهاً إلى الأفراد كأفراد، وقد أُخذ في موضوعه عدم كون الكافر محارباً، ولكن حينما يصمّم المجتمع على دعوتهم إلى الإسلام، أو الجزية بقيادة وليّ الأمر، أو الحرب ولم يستسلموا ووافقوا على الحرب؛ فإنّهم يصبحون حربيّين، وينتفي بذلك موضوع الخطاب المتوجّه إلى الأفراد كأفراد بجواز التولّي»(١).

أمّا الجواب عن الإيراد الأوّل، فهو ما ذكرناه: من كون آيات البراءة ناظرة إلى قسم خاصّ من المشركين فلا علاقة لها بالآية المبحوث عنها.

أمّا الجواب عن الإيراد الآخر، فيرد عليه:

أوّلاً: بأنّه استحسان لا شاهد عليه.

وثانياً: أنّه خلاف ما أجمعوا عليه في شأن نزول الآية؛ إذ قالوا: «نزلت في جماعة كانوا عاقدوا النبيّ ﷺ ألّا يقاتلوه ولايخرجوه، فأمر رسول الله ﷺ ببرّهم

(١) الكفاح المسلّح: ٥٣ـ٥٤.

والوفاء لهم إلى مدّة أجلهم، ثُمّ حكم تعالى على من يتوجه النهي ببرّه وإحسانه، فقال: ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ﴾ مبرّة ﴿الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ﴾ من أهل مكّة وغيرهم ﴿وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ﴾ يعني منازلكم ﴿وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ﴾ أي: تعاونوا على ذلك وتعاضدوا. والمظاهرة هي: المعاونة؛ ليظهر بها على العدوّ بالغلبة»[١].

٣ـ قوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[٢].

فترى هذه الآية تمنع من قتال الكفّار الذين يلقون السلّم، أي: يجنحون إلى الصلح والسلام، ولايريدون القتال. أفلا يعني هذا: المنع من الحرب الابتدائية مع الكفّار؟!

وقد أورد على الاستدلال عِدّة إيرادات[٣]:

أ ـ تفسير السلم بالدخول في الإسلام كما روى الحلبيّ عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ «فسئل ما السلم؟ قال: الدخول في أمرك»[٤].

وكما روى النحّاس عن أبي عمر أنّه قال: السلم: الصلح، والسلم: الإسلام[٥].

ب ـ دعوى النسخ: كما رُوي في تفسير علي بن إبراهيم أنّه قال: «هي منسوخة بقوله: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾[٦]»

---

(١) التبيان ٩: ٥٨٥.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ٦١.

(٣) انظر الى: الكفاح المسلّح: ٦٨.

(٤) تفسير العيّاشي ٢: ٦٦.

(٥) معاني القرآن ٣: ١٦٧.

(٦) المصدر السابق.

وروى دعوى النسخ في جامع البيان عن قتادة[١]. وروى في موضع آخر من عكرمة والحسن البصريّ أنّهما قالا: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ نسختها الآية التي في براءة قوله: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لَايُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الآخِرِ﴾[٢].

وكذا قال ابن حزم[٣].

فما ادُّعي كونها ناسخة للآية عبارة عن ثلاث آيات: آية: ﴿فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ وآية: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لَايُؤْمِنُونَ بِاللّهِ﴾، وآية: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ﴾[٤]

أمّا الجواب عن الأوّل، فإنّه تفسير شاذ لايذهب إليه إلّا القليل، فالأكثر على أنّ المراد بالسلم: الصلح[٥].

وما روي الحلبيّ بغض النظر عن سنده، فهو من قبيل التمثيل وذكر المصداق لما يوجب الصلح كما قال العلّامة الطباطبائي بعد ذكر الحديث: «وهو من الجري»[٦].

وأمّا الجواب عن الثاني، فإنّ الصحيح أنّها غير منسوخةٍ:

أمّا بالنسبة إلىٰ آية السيف، فإنّها خاصة بالمشركين دون غيرهم، ومن هنا صالح النبيّ ﷺ نصارى نجران في السنة العاشرة من الهجرة مع أنّ سورة براءة نزلت في السنة التاسعة، وعليه تكون آية السيف مخصّصة لعموم الحكم في الآية الكريمة، وليست ناسخةً لها[٧].

---

(١) راجع: جامع البيان ١٠: ٤٤.

(٢) جامع البيان ١٠: ٤٥، وسورة التوبة، الآية: ٢٩.

(٣) الناسخ والمنسوخ: ٣٩.

(٤) سورة التوبة، الآية: ٥، سورة التوبة، الآية: ٢٩، سورة محمد، الآية: ٣٥.

(٥) انظر التبيان ٢: ٤٣، مجمع البيان ٤: ٤٨٨، غريب القرآن، الطريحي: ١٦٤، تفسير القرآن، الصنعاني: ٢٦١، جامع البيان ١٠: ٤٤.

(٦) الميزان ٩: ١٢٢.

(٧) البيان ١: ٣٥٣.

وروى ذلك (أي دعوى عدم النسخ) القرطبي فقال الآيتان نزلتا في وقتين مختلفي الحال[١].

وأمّا دعوى النسخ بالنسبة إلىٰ قوله تعالى: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَيُؤْمِنُونَ...﴾ فلم ترو إلّا عن عكرمة والحسن البصريّ، والأكثر غير قائل بها كما أنّ من الإماميّة لم ينقل قط. والتأمّل في مفاد الآيتين يثبت عدم النسخ.

وأمّا دعوى النسخ بالنسبة إلى قوله سبحانه: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ﴾، فإنّه لم يحك عن أهل السنّة، ولم يرو النسخ في نصوص الشيعة أيضاً إلّا على ما رواه القميّ في تفسيره مرسلاً عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، ولعلّ المراد بالنسخ تخصيص حكم الآية الدالّة على جواز الصلح وإيقاف الحرب مطلقاً، بما إذا لم يكن استدعاء الصلح أوّلاً من جانب المسلمين مع قوتهم وقدرتهم على دفع شر المشركين؛ لأنّ الآية الثانية تتكلّم على فرض جنوح المسلمين للسلم دون جنوح الكفّار كما قال الطبريّ: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾: «فأمّا دعاؤهم إلى الصلح ابتداءً، فغير موجود في القرآن»[٢] والفرض ناظر بصورة اشتعال الحرب والتحامها.

٤ ـ قوله تعالت اسماؤه: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لاَيُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ * وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلاَتُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاء الْكَافِرِينَ * فَإِنِ انتَهَوْاْ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[٣].

فقد قيّد القتال ضدّ الكافرين: بأن يكونوا مقاتلين، فالحرب الابتدائيّة لاتجوز، وهذا هو الظاهر من قوله تعالى: ﴿قَاتِلُواْ... الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾.

---

(١) تفسير القرطبي ١٦: ٢٥٦.

(٢) جامع البيان ٢: ٤٤٢.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٩٠ ـ ١٩٢.

وقوله سبحانه: ﴿وَلَاتَعْتَدُواْ...﴾ نهي عن الاعتداء بالتعدّي في القتال إلى غير المقاتلين.

وقد قيل في ذلك: «إن التعليل بقوله: ﴿إِنَّ اللّهَ لَايُحِبِّ الْـمُعْتَدِينَ﴾ لايـنسجم عرفاً مع فرضية أنّ عدم مشروعيّة الحرب الابتدائيّة إنّما كانت على أساس ضعف القدرة»[١].

وأظهر من ذلك قوله جلّ ثناؤه: ﴿فَإِنِ انتَهَوْاْ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ وهذا يعني الحكم بتحريم مقاتلتهم بمجرّد أن ينتهوا من القتال، وهذا أشدّ من عدم مشروعية الحرب الابتدائيّة، فليس هنا التأكيد على عدم مشروعيّة الحرب الابتدائيّة فحسب، بل حتى ولو كانوا البادئين، ولكن انتهوا، لم تجز محاربتهم[٢].

وقد أُورد على الاستدلال بهذه الآيات عدّة إيرادات:

١ـ إنّ المراد بقوله عزّ وجلّ: ﴿الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ استثناء من ليس من أهـل القتال من الصبيان والنساء المستضعفين ممّن لايمكن أن يعارضوا سيطرة دين الله حكومته على وجه الأرض، واستثناء من لايقف بوجه ما يريده الإسلام: من فرض سيطرته وحكومته على كلّ المجتمع بالقتال، فيستسلم لسيطرة الإسلام.

٢ـ إنّ معنى الآية قتال الكفّار كلّهم وإن لم يقاتلوا المسلمين؛ فإنّهم بصدد قتال المسلمين وعلى قصده، والمراد بـ﴿لَاتَعْتَدُواْ﴾ النهي عن الاعتداء بابتداء القتال، أو بقتال المعاهد، أو المفاجأة من غير دعوة الإسلام، أو القتل الذي لايـجوز مـثل: المثلة، أو قتل النساء والصبيان وغيرها[٣].

وقالوا في معنى قوله جلّ ثناؤه: ﴿فَإِنِ انتَهَوْاْ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِـيمٌ﴾ «أي: إن

---

(١) الكفاح المسلّح: ٥٩ ـ ٦٠.

(٢) المصدر السابق.

(٣) راجع: زبدة البيان: ٣٠٧، وفقه القرآن: ٣٣٠.

امتنعوا عن الكفر والقتل والإخراج وتابوا فان الله يغفر لهم ما اسلفوا ويرحمهم»[١].

وروى بعضهم عن ابن عباس في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا۟﴾ «أي لا تقتلوا النساء والصبيان والشيخ الكبير»[٢].

ورُوي عن وكيع، عن صدقة الدمشقيّ، عن يحيى بن يحيى الغساني قال: «كتبت إلى عمر بن عبدالعزيز أسأله عن هذه الآية ﴿قَاتِلُوا۟ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ...﴾ قال: فكتب إليّ أنّ ذلك في النساء والذريّة، ومن لم ينصب ذلك الحرب منهم»[٣].

٣ـ وقيل أيضاً بأنّ الآية منسوخة بقوله تعالىٰ: ﴿اقْتُلُوا۟ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾[٤] فروي عن الربيع بن أنس وعبدالرحمن بن زيد بن أسلم: هذه [أي قاتلوا في سبيل الله...] أوّل آية نزلت في القتال، فلمّا نزلت كان رسول الله يقاتل من قاتله، ويكفّ عمّن كفّ عنه حتى نزلت ﴿اقْتُلُوا۟ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾، فنسخت هذه الآية[٥].

ويحسن بنا أن ننقل كلاماً لابن الجوزيّ حيث قال: «اختلف المفسّرون في هذه الآية هل هي منسوخة، أو محكمة على قولين:

القول الأوّل: أنّها منسوخة، ثمّ اختلف أرباب هذا القول في المنسوخ منها على قولين:

الأوّل: أنّه أولها، وهو قوله: ﴿قَاتِلُوا۟ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ قالوا:

---

(١) زبدة البيان: ٣٠٨.

(٢) المغني ١٠: ٥٤١، الشرح الكبير ١٠: ٣٩٩، كشاف القناع ٣: ٥٥، فقه القرآن للراوندي ١: ٣٣٩.

(٣) المصنف لابن أبي شيبة ٧: ٦٥٥.

(٤) التبيان ٢: ١٤٣ (روى ذلك عن الحسن وابن زيد والربيع والجبائي)

(٥) مجمع البيان ٢: ٣٩.

وهذا يقتضي أنّ القتال إنّما يباح في حقّ من قاتل من الكفّار، فأمّا من لم يقاتل فإنّه لايقاتل ولا يقتل.

ثُمّ اختلف هؤلاء في ناسخ ذلك على أربعة أقوال:

الأوّل: أنّه قوله تعالىٰ: ﴿قَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾ (١)

والثاني: أنّه قوله تعالىٰ: ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ (٢).

الثالث: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لَايُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ (٣).

والرابع: ﴿فاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ...﴾ (٤).

القول الثاني: أنّ المنسوخ منها قوله ﴿ولَاتَعْتَدُواْ﴾ وللمفسّرين في معنى هذا الاعتداء خمسة أقوال:

الأوّل: لاتعتدوا بقتل النساء والولدان، رواه ابن أبي طلحة عن ابن عبّاس، وابن أبي نجيح عن مجاهد.

الثاني: لاتعتدوا بقتال من لم يقاتلكم، قاله أبو العالية، وسعيد بن جبير، وابن زيد...

والثالث: أنّ الاعتداء إيتان ما نهى الله عنه، قاله الحسن.

والرابع: أنّه ابتداء المشركين بالقتال في الشهر الحرام في الحرام، قاله مقاتل.

والخامس: لاتعتدوا بقتال من وادعكم وعاقدكم، قاله ابن قتيبة» (٥). وممن قال بالنسخ القرطبيّ (٦).

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٣٦.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٩١.

(٣) سورة التوبة: ٢٩.

(٤) سورة التوبة: ٥.

(٥) نواسخ القرآن لابن الجوزي: ٧١ ـ ٧٢، وكذا ذكر في زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي ١: ١٧٩.

(٦) تفسير القرطبيّ ٢: ٣٥٠.

فتلخّص ممّا ذكر أنّ الإشكال على الاستدلال بالآية المبحوث عنها يرجع إلى ستة:

أ ـ تفسير قوله تعالىٰ: ﴿الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ بمن يقتدر على القتال، وإخراج من لم يقدر كالشيوخ والنساء والصبيان.

ب ـ تفسير قوله عزّ وجلّ: ﴿الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ بمن لا يستسلم لسيطرة الإسلام.

ج ـ تفسير قوله جلّ وعلا: ﴿الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ بعموم الكفّار؛ لأنّهم بصدد قتال المسلمين وعلى قصده وإن لم يقاتلوا فعلاً.

د ـ تفسير قوله عزّ من قائل: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا﴾ النهي عن القتال بلا دعوة إلى الإسلام، أو القتل الذي لايجوز.

هـ ـ تفسير جلّ شأنه: ﴿فَإِنِ انتَهَوْا﴾ بالامتناع من الكفر وقبول الإسلام.

و ـ القول بنسخ هذه الآية بما أمر بقتال المشركين، وإن شئت فقل: إنّ الإشكال الخامس والثاني متّحدان في المآل.

أمّا الجواب عن الإيراد الأوّل: فإنّه لا معنىً لقتال من لايقدر على القتل حتى ينهى عن مقاتلته، ويقال: لاتقاتله؛ بل إنّما الصحيح النهي عن قتله دون قتاله[1].

مضافاً إلى أنّه لا شاهد له إلّا في الروايتين الموجودتين في نصوص أهل السنّة، وأمّا في نصوص الإماميّة فلا شاهد له روائياً، وإليك الخبران:

١ ـ روى البيهقي عن الحافظ بإسناده، عن ابن إسحاق، عن محمد بن جعفر بن الزبير أنّه قال: «هل تدري لم فرّق أبو بكر، وأمر بقتل الشّمامسة، ونهى عن قتل الرهبان؟ فقلت: لا أداه إلّا لحبس هؤلاء أنفسهم، فقال: أجل، ولكن الشّمامسة يلقون القتل، فيقاتلون دون الرهبان، وإنّ الرهبان دأبهم أن لايقاتلوا، وقد قال الله

(١) الميزان ٢: ٦٠.

عزّ وجلّ: ﴿قَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ ... ﴾»[1].

٢ـ ما روى عن وكيع: عن عمر بن عبدالعزيز، وقد نقل سابقاً نصّه، فراجع.

والرّوايتان لمّا لم تكونا سنّة مأثورة، وإنّما هما رأيان نقلا عن عمر بن عبدالعزيز ومحمّد بن جعفر بن الزبير، والثاني كان فقيهاً من فقهاء المدينة، فكلتاهما متضمّنتان لتفسير شخصين للآية، فلا حجّة في تفسيرهما علينا؛ ولذلك ذهب أكثر فقهاء الإماميّة إلى خلافه؛ فقد ذهبوا إلى أنّ الظاهر إبقاء الآية على عمومها، من دون تخصيصها بطائفة معيّنة.

قال الشيخ الطوسيّ: «الأولى حمل الآية على عمومها، إلّا من أخرجه الدليل»[2].
وكذلك قال الطبرسي[3].

والعموم في كلامه وإن كان في مقابل من خصّ الكفّار المقاتلين بأهل مكّة، فإنّ المناط هو لزوم تبعيّة الدليل في الإخراج والاستثناء، فإن وجد أُخذ به، وإلّا يبقى العموم على عمومه، وما نحن فيه كذلك. وممّا ذكرنا في عموم الاستثناء يظهر بطلان إرادة خصوص من لا يقف بوجه ما يريده الإسلام من فرض سيطرته وحكومته على المجتمع ـ كما اورده المورد ـ لأنّ التخصيص بطائفة دون طائفة خلاف ما ذهب إليه الأكثر كما عرفت. ومنه يظهر الجواب عن الإيراد الثاني (وهو قوله عزّ وجلّ: ﴿الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ بمن لا يستسلم لسيطرة الإسلام) فإنّه مخالف لمذهب الأكثر.

فالجواب عن الثاني: أنّه لا دليل له وأنه مخالف لما روى وقيل في شأن نزول الآية.

---

(١) السنن الكبرىٰ ٩: ٩٠.

(٢) التبيان ٢: ١٤٣.

(٣) مجمع البيان ٢: ٢٩.

وأمّا **الثالث**: فلا يمكن الأخذ به؛ لأنّه مخالف للواقع؛ فإنّ الكفّار لم يكونوا ولا يكونون بصدد قتال المسلمين أجمعين.

مضافاً إلى أنّه خروج عن الفرض الذي يبتني عليه الكلام؛ فإنّه إذا كان الكفّار بصدد الدهم والهجوم على بلاد المسلمين أو جماعتهم، فالقتال ضدهم يُعدّ قتالاً دفاعياً لا ابتدائيّاً.

وأمّا **الرابع والخامس**: فهم قرينان بما ذكر في الثاني من حيث عدم الدليل، ومخالفته لما رُوي في شأن نزول الآية، ولما عليه الأكثر.

وقيل في ذلك: «قوله تعالى: ﴿فَإِنِ انتَهَوْاْ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ الانتهاء: الامتناع والكفّ، والمراد به الانتهاء عن مطلق القتال عند المسجد الحرام دون الانتهاء عن مطلق القتال بطاعة الدين وقبول الإسلام؛ فإنّ ذلك هو المراد بقوله ثانياً: ﴿فَإِنِ انتَهَواْ فَلاَ عُدْوَانَ﴾ وأمّا هذا الانتهاء فهو قيد راجع إلى أقرب الجمل إليه، وهو قوله: ﴿وَلاَ تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ﴾ وعلى هذا فكلّ من الجملتين، أعني: قوله تعالى: ﴿فَإِنِ انتَهَوْاْ فَإِنَّ اللّهَ﴾ وقوله تعالىٰ: ﴿فَإِنِ انتَهَواْ فَلاَ عُدْوَانَ﴾ قيد لما يتّصل به من الكلام من غير التكرار»(١).

فالمهمّ هو الإشكال السادس، وهو القول بالنسخ. وقبل الخوض في الجواب ينبغي أن نذكر أنّ النسخ لا يمكن دعواه بمجرّد مشاهدة التنافي بين الآيتين، بل إنّما يمكن إذا كانت الآية الثانية ناظرة إلى الحكم المنسوخ ومبيّنة لرفعه، فمجرّد مشاهدة التنافي لا يمكن أن ندّعي النسخ، وفي ذلك قال بعض الأعلام المعاصرين: «التحقيق: أنّ هذا القسم من النسخ غير واقع في القرآن، كيف وقد قال الله عزّ وجلّ: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً﴾، ولكن كثيراً من المفسّرين وغيرهم لم يتأمّلوا حقّ التأمّل في معاني الآيات الكريمة،

---

(١) الميزان ٢: ٦٢.

فتوهمّوا وقوع التنافي بين كثير من الآيات، والتزموا لأجله بأنّ الآية المتأخّرة ناسخة لحكم الآية المتقدّمة»[١].

والآية المبحوث عنها، أي: آية ﴿وقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ...﴾ لم يرو النسخ فيها عن السنة أبداً وبعض الروايات حاك من كونها ناسخة للآية أخرىٰ، وهي آية: ﴿كُفُّواْ أَيْدِيَكُمْ...﴾[٢] ولم يدّعى النسخ فيها إلّا على أساس غير صحيح، وهو: أنّه تعالى قد أوجب علينا قتال المشركين وإن لم يقاتلو بقوله سبحانه: ﴿فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَتَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ وقوله تعالت أسماؤه: ﴿اقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ وقوله جلّ وعلا: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَيُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ﴾، والحال أن التدبّر في الآيات المذكورة يقضي بخلاف ما زعموه كما سنبين ذلك عند البحث عن أدلّة من ذهب إلى جواز الحرب الابتدائيّة، فانتظر.

وإن شئت فقل: إنّ بعض الآيات الأربعة التي أُدّعي كونها ناسخة للآية التي هي مورد البحث، لايمكن قبول ناسخيّتها بوجه:

فالآية الأُولى، أي: قوله تعالى: ﴿قَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾ فإنّها تشبه الآية التي هي مورد البحث، أي: آية ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ...﴾ وتوافقها في حكمها؛ لأنّها تضمّنت قتال من قاتل، أي: تنطبق على الحرب الدفاعيّة فحسب.

والآية الثانية، أي: قوله جلّ شأنه: ﴿واقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ فإنّها تضمّنت قتال الذين أُمر بقتالهم في الآية المبحوث عنها؛ لأنّ قوله: ﴿واقْتُلُوهُمْ﴾ عطف على قوله سبحانه: ﴿وقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ وتطبيقهم على غير

(١) البيان في تفسير القرآن: ٢٨٧.
(٢) نور الثقلين ١: ١٧٨.

المقاتلين هو أوّل الكلام؛ ولذلك كلّه قال بعض أعلام السنّة [١] بأن الظاهر احكام الآية كلّها، ويبعد ادّعاء النسخ فيها.

أضف إلى ذلك أنّ تعليل النهي عن العدوان بـ﴿إِنَّ اللّهَ لاَيُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ﴾ في نفس الآية دليل على أنّ هذا النهي محكم غير قابل للنسخ؛ لأنّ هذا إخبار بعدم محبّة الله للاعتداء، والاخبار مما لايدخله النسخ؛ لأنّ الاعتداء هو الظلم، والله لايحبّ الظلم أبداً والاخبار بالظلم ممّا لايقبل النسخ.

هذا. وليعلم أنّ في قبال ما ذكروه من الرواية الدالّة على النسخ، أو على اختصاص استثناء المدلول عليه بقوله تعالىٰ: ﴿وقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾، بمن لايقتدر على القتال، روايات أُخرى دالّة على ما ادّعيناه من عدم النسخ، ومن تعميم الاستثناء إلى الكفّار غير المقاتلين، مثل ما رواه علي بن داود قال: حدّثنا أبو صالح، قال: حدّثنا معاوية عن عليّ، عن ابن عباس: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَتَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لاَيُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ﴾ يقول: لاتقتلوا النساء ولا الصبيان ولا الشيخ الكبير، ولا من ألقى اليكم السلم وكفّ يده، فإن فعلتم هذا فقد اعتديتم [٢].

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ التفسير الصحيح للآية حمل قوله عزّ وجلّ: ﴿...الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ على مَنْ أراد الدهم والهجوم على (بيضة الإسلام)، واستعدّ وتهيّأ لذلك بحيث لو لم يدفع لانثلمت البيضة، والحرب ضدّه تكون حرباً دفاعيّة فحسب.

والذي يدلّ على ما ذكرناه ملاحظة أنّه بحمل قوله جلّ وعلا: ﴿...الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ على من يقاتل فعلاً يصير الأمر لغواً وعبثاً؛ فإنّ كلّ من واجه المقاتل المهاجم قاتله بحكم العقل والفطرة، ولايحتاج في بعثه إلى القتال إلى أمر من

---

(١) وهو ابن الجوزي في زاد المسير ١: ١٨٠.

(٢) جامع البيان ٢: ٢٥٩، الدرّ المنثور ١: ٢٠٥.

الشارع! فالصحيح ما ذكرناه، والشاهد عليه ملاحظة شأن نزول الآية؛ فإنّه قد رُوي في شأن نزولها: «نزلت هذه الآية في صلح الحديبية، وذلك أنّ رسول الله ﷺ لمّا خرج هو وأصحابه في العام الذي أراد فيه العمرة، وكانوا ألفاً وأربع مئة، فصاروا حتّىٰ نزلوا الحديبيّة، فصدّهم المشركون عن البيت الحرام، فنحروا الهَدْي بالحديبيّة، ثُمّ صالحهم المشركون على أن يرجع من عامه، ويعود العام المقابل، ويخلوا له مكّة ثلاثة أيّام، فيطوف بالبيت، ويفعل ما يشاء. فرجع ﷺ إلى المدينة من فوره. فلمّا كان العام المقبل تجهّز النبيّ ﷺ وأصحابه لعمرة القضاء، وخافوا أن لا تفي لهم قريش بذلك، وأن يصدّهم عن البيت الحرام، ويقاتلوهم، وكره رسول الله ﷺ قتالهم في الشهر الحرام في الحرم، فأنزل الله هذه الآية»(١).

وقال الشافعيّ: «يقال: نزل هذا في أهل مكّة، وهم كانوا أشدّ العدوّ على المسلمين وفرض عليهم في قتالهم ما ذكر الله عزّ وجلّ»(٢).

فالتدبّر في شأن نزول الآية يقضي بأنّ المراد بـ﴿الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ من كان بصدد المهاجمة وتهيّأ لذلك؛ لأنّ قريشاً كانوا بهذا الصدد، فمساق الآية مساق قوله تعالىٰ: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾(٣)، فالآية تعطي الأذن بالقتال ضدّ المشركين المقاتلين ولو شأناً.

وقد قيل في ذلك: «إنّ الآيات الخمس جميعاً متعرّضة لبيان حكم واحد بحدوده وأطرافه ولوازمه. فقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ ...﴾ لأصل الحكم. وقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَعْتَدُواْ﴾ تحديد له من حيث الانتظام. وقوله تعالى: ﴿واقْتُلُوهُمْ ...﴾

(١) مجمع البيان ٢: ٢٩، وأسباب النزول: ٣٤.
(٢) الأُمّ ٤: ١٦٩.
(٣) سورة الحج، الآية: ٣٩ ـ ٤٠.

تحديد له من حيث التشديد. وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ الخ تحديد له من حيث المكان»[١].

ولنختم الكلام بقول النحاس: «قوله عزّ وجلّ: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُواْ﴾ أي: ولاتقاتلوا من عاهدتم وعاقدتم، ولاتقاتلوا من لايقاتلكم»[٢].

كما أنّه روى القرطبيّ عن أشهب عن مالك: «أنّ المراد بقوله: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ أهل الحديبيّة، أُمروا بقتال من قاتلهم قال: والصحيح: أنّه خطاب لجميع المسلمين أُمر كلّ أحد أن يقاتل من قاتله، إذ لايمكن سواه»[٣].

٥ ـ آيات تدلّ على ممنوعية الإكراه على قبول الإسلام ولوائحه. أمثال:

أ ـ قال تعالىٰ: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾[٤].

ب ـ قال سبحانه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...﴾[٥].

والآية الثانية أكثر وضوحاً في الدلالة على المقصود، وإن كان في موردها نظرات متعدّدة بين المفسّرين:

١ ـ فطائفة منهم ذهبوا إلى كون الآية منسوخة[٦].

٢ ـ وطائفة ذهبوا إلى تخصيصها[٧].

ولكن الحقّ في المقام: أنّ كلا النظرتين غير صحيحة.

---

(١) الميزان ٢: ٦٠.

(٢) معاني القرآن ١: ١٠٥.

(٣) تفسير القرطبيّ ٢: ٣٥٠.

(٤) سورة يونس، الآية: ٩٩.

(٥) سورة البقرة، الآية: ٢٥٦.

(٦) لاحظ: تفسير الطبري ٣: ١١، تفسير ابن كثير ٢: ١٦، احكام القرآن للجصاص ١: ٤٥٢، الناسخ والمنسوخ للنحاس: ٨١، البحر المحيط ٢: ٢٨١.

(٧) تفسير الفخر الرازي ١٤: ٣٠٦.

أمّا الطائفة الأُولىٰ من المفسّرين فقد استدلّوا على مطلوبهم بأنّ النبيّ ﷺ أجبر المشركين على قبول الإسلام، وذلك بإعلان الحرب عليهم». وباعتقاد هذه الطائفة أنّ آية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ (١) وآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (٢) ناسختان للآية المذكورة سابقاً.

أمّا الطائفة الثانية من المفسّرين فاعتقدوا أنّ آية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ مختصّة بأهل الكتاب الذين لهم ذمّة؛ وأدّوا الجزية (٣).

ونحن نرى أنّ كلا الفريقين قد مال عن جادّة الصواب. مضافاً إلى ذلك أن المفسّرين قالوا: هذه الآية إخبار في معنى النهي (٤) يعني: لا تكرهوا الآخرين في أمر الدين. وهذا بخلاف قول من ذهب إلى أنّ هذه الآية إخبار عن الواقع، ويقول: «أنّ الدين وهو سلسلة من المعارف العلميّة التي تتبعها أُخرى علميّة يجمعها أنّها اعتقادات، والاعتقاد والإيمان من الأُمور القلبيّة التي لا يحكم فيها الإكراه والجبر، فإنّ الإكراه إنّما يؤثّر في الأعمال الظاهريّة والأفعال والحركات البدنيّة والماديّة، وأمّا الاعتقاد القلبيّ فله علل وأسباب أُخرى قلبيّة من سنخ الاعتقاد والإدراك، ومن المحال أن ينتج الجهل علماً، أو تولّد المقدّمات غير العلميّة تصديقاً علمياً (٥).

فإنّه يظهر بالدّقة في شأن نزول الآية وما رووا في سبب نزولها بطلان هذا الإحتمال (أي كونها اخباراً عن الواقع) فقد روى «إنه كان الأنصاري من بني سالم

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٧٣.

(٢) سورة التوبة، الآية: ١٢٣.

(٣) تفسير الصافي ١: ٢٦١.

(٤) تفسير الكشّاف ١: ٣٨٧.

(٥) الميزان ٢: ٣٤٢.

ابن عوف ابنان، فتنصّرا قبل أن يبعث رسول الله ﷺ ثُمّ قدما المدينة، فلزمهما أبوهما، قال: والله لا أدعكما حتّى تسلما، فأبيا، فاختصموا إلى رسول الله ﷺ، فقال الأنصاريّ: يارسول الله، أيدخل بعضي النار وأنا أنظر؟! فنزلت فخلّاهما»[١].

وبعض المفسّرين ذكروا في شأن نزول الآية: أنّ امرأة من الأنصار كانت مقلاتاً (أي: لايعيش لها ولد)، فترضع أولاد اليهود، فجاء الإسلام وفيهم جماعة منهم، فلمّا أُجليت بنو النظير إذا فيهم أُناس من الأنصار، فقالوا: يارسول الله ﷺ، أبناءنا وإخواننا، وحاولوا اجبارهم على الإسلام حتّى لايجلوا مع اليهود فنزلت الآية ومنعتهم هذا الفعل[٢].

وعلى فرض إخباريّة الآية أيضاً فلا يرد على مدّعانا إشكال ويتم المطلوب كما لايخفى.

وعلى أساس ما ذكرنا ثبت أنّ الآية متضمّنة لحكم شرعيّ مبنيّ على ممنوعيّة الإخبار والإكراه، وهناك دلائل تثبت عدم نسخها، مضافاً إلى أنّه ذكر تعليل في ذيل الآية: ﴿قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ ومن غير المعقول أنّ الآية الناسخة قد نسخت الحكم الشرعيّ المذكور في الآية فقط (حرمة الإكراه) من دون أن تنسخ علّته وفي هذا المجال يقول صاحب المنار: «كان معهوداً عند بعض الملل ـ لاسيّما النصارى ـ حمل الناس على الدخول في دينهم بالإكراه. وهذه المسألة ألصق بالسياسة منها بالدين؛ لأنّ الإيمان هو أصل الدين، وجوهره عبارة عن إذعان النفس، ويستحيل أن يكون الإذعان بالإلزام والإكراه، وإنّما يكون بالبيان والبرهان»[٣].

---

(١) تفسير الكشاف ١: ٣٨٧.

(٢) مجمع البيان ٢: ١٤٨.

(٣) تفسير المنار ٣: ٣٧.

الثاني: الأدلّة المتخذة من السنّة النبويّة:

إنّ النبيّ الأكرم ﷺ قد ترك مخاصمة غير المسلمين (سواءٌ كانوا أهل كتاب أم غيرهم)، وامتنع عن قتالهم في عدّة موارد، وإن كان في موارد متعدّدة قد تنجر هذه إلى عقد العهود وإمضائها فيما بينهم. وهذا الأمر شاهد على أنّ الحرب مع الكفّار غير واجبة، وليست الحرب هي الأصل في علاقات المسلمين بغيرهم.

وإذا أخذنا بنظر الاعتبار هذا التعامل السياسيّ الذي برز من النبيّ ﷺ في وقت كان الإسلام في أوج عزّه وقدرته، ولم يكن هذا التعامل نتيجة الاضطرار، بل صدر في عين الاختيار، فنعلم أنّ دليل ذلك أنّ الإسلام لاينفي التعايش مع الكفّار.

ومن باب المثال على ذلك ما سطّره ابن هشام الأنصاري في سيرته حيث يقول: «لمّا قدم وفد نجران على رسول الله ﷺ المدينة، فدخلوا عليه مسجده حين صلّى العصر، عليهم ثياب الحَبَرات: جبب وأردية في جمال رجال بني الحارث بن كعب... وقد حانت صلاتهم، فقاموا في مسجد رسول الله ﷺ يصلّون فقال رسول الله ﷺ: دعوهم...»(١).

كذلك نرى أنّ النبيّ ﷺ مع كون الإسلام في أوج قدرته قد وضع العهود وأمضاها مع بعض القبائل غير المسلمة في ترك الحرب والمخاصمة، أمثال: بني عادياء، وأهل ايله، واذرح... الخ(٢).

والآن حان الأوان أن نبحث في أدلّة من ذهب في المسألة إلى جواز الحرب الابتدائيّة، ونفي كون الحروب الإسلاميّة كلّها دفاعيّة:

الدليل الأوّل: طبيعة الإسلام:

أوّل ما استدلّ به على مشروعيّة الحرب الابتدائية (من غير أن تكون دفاعاً إزاء

---

(١) سيرة ابن هشام ١: ٥٤٧.

(٢) الوثائق السياسية، (الدكتور حميد الله): ٢٨.

هجوم العدوّ) التمسّك بطبيعة الإسلام؛ فإنّه «دين عالميّ أنزله الله تبارك وتعالى ليظهره على الدين كلّه... فإذا كان دين الإسلام دين هداية للبشريّة جمعاء ومشتملاً على قوانين سماويّة تضمن سعادة الدنيا وسعادة الآخرة، فمن الطبيعيّ أن يحاول نشر سلطته على كلّ الأرض وكلّ المجتمعات، وهذا لايعني تسليط قوم على قوم وجماعة على أُخرى، وهو ما نفهمه من الاستعمار بروحه المشؤومة المعروفة اليوم، بل يعني: تسليط المبدأ الإلهيّ والقوانين المنزلة من السماء على كلّ المجتمعات حرصاً على مصالح المجتمع البشريّ ككلّ، وتحكيم حكومة الله تبارك وتعالى على وجه الأرض، لا حكومة جماعة على أُخرى، أو حكومة فرد على جماعة كما هو شأن الظالمين والطغاة، ولا حكومة الناس على أنفسهم كما هو مدّعى الذين ينادون بالديمقراطيّة.

فإذا ضممنا حقيقة: أنّ الدين الإسلامي الحنيف يهدف لهداية البشريّة جمعاء وسعادتها وخيرها، إلى حقيقة وقوف السلطات الكافرة بقوّة أمام تحقيق هذا الهدف العظيم، وضممنا إلى هاتين، حقيقة ثالثة هي: أنّ الحكمة الربانيّة ورحمته الواسعة تقتضيان اشتمال التشريع على ما يضمن هذه السعادة والهداية بقدر ما يمكن للتشريع من ضمان، يثبت لنا بوضوح أنّ نشر سلطة الإسلام ولو بأُسلوب البدء بالحرب هو من صميم التشريع الإسلاميّ.

فلا يمكن افتراض أنّ ديناً ما هو دين عالميّ مع افتراض أنّه يمتنع عن نشر سلطته على وجه الأرض بالقوّة إلّا بقدر ما يتطلبّه الدفاع، فهما افتراضان غير منسجمين؛ ذلك أنّنا نعلم أنّ سلامة الحجّة وقوّة المنطق لاتكفيان أبداً بالنسبة لكثير من الناس للانضواء تحت سلطة الحقّ ورايته، كما نعلم أنّ سيطرة الحقّ ولو بالقوّة على كثير من الناس يؤهّلهم أو يدفعهم للتفكير في الأمر وتشخيص الحقّ، ويؤدّي

بالتالي إلى انفتاح قلوبهم عليه بعد ما يعيشونه ويجرّبونه عن كثب»[١].

هذا ما ذكره بعض المعاصرين، ونقلناه بطوله؛ لأنّ هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقرير الوجه. وملخّصه يرجع إلى نكتتين:

الأُولىٰ: كون الإسلام دين البشر جميعاً.

النكتة الأُخرىٰ: الملازمة بين كون الإسلام ديناً عالميّاً ومحاولة نشر سلطته على الأرض كلّها.

وما نمنعها هي هذه النكتة الثانية؛ فإنّه لا ملازمة بينهما؛ فمن الممكن أن يكون دين الإسلام ديناً عالميّاً يهدف إلى هداية البشريّة جمعاء وسعادتها، ولكن لايحاول نشر سلطته بأُسلوب البدء بالحرب عسكريّاً، فأتىٰ الله بالإسلام وقوانينه المنزلة من السماء، وبعث محمداً ﷺ، وجعل خلفاءه الهداة المهديّين أُمناءه في الأرض يدعون الله بالعشيّ والأبكار، ويبلّغون رسالات ربّهم، ويفسّرون كتابه، وجعل أفراد البشر أحراراً في قبول الدين وعدمه، وهذه هي سنّة الله ومقتضى حكمته، فلو أراد هداية البشر إلى دينه بالجبر القسر، لأتخذ الجبر من عنده، وقد قال عزّ وجلّ: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللّهَ يَهْدِي مَن يَشَاء﴾[٢].

وقال سبحانه: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[٣].

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾[٤].

---

(١) السيد كاظم الحائري، الكفاح المسلّح: ١٠ ـ ١١.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٧٢.

(٣) سورة السجدة، الآية: ١٣.

(٤) سورة يونس، الآية: ٩٩.

وقال عزّ من قائل: ﴿أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُواْ أَن لَّوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً﴾ (١).

وقال جلّ وعلا: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُواْ إِثْماً...﴾ (٢).

فما ذكره القائل لايتّفق مع الطريق التي بيّنها الله تعالى لنشر الإسلام، وهي الدعوة بالحجّة والبرهان والإقناع بالمنطق والعقل؛ إذ قال تعالت أسماؤه: ﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...﴾ (٣).

وقال عزّ وجلّ: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ (٤)

وقال تعالى: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ...﴾ (٥).

الدليل الثاني: الآيات

١ ـ آيات القتال، قال تعالىٰ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ...﴾ (٦).

وقوله سبحانه: ﴿...قَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ (٧).

وقوله عزّ وجلّ: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللّهُ أَن يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ ...﴾ (٨).

وقوله تقدّست أسماؤه: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ سَمِيعٌ

(١) سورة الرعد، الآية: ٣١.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٧٨.
(٣) سورة النحل، الآية: ١٢٥.
(٤) سورة الغاشية، الآية: ٢٢.
(٥) سورة ق، الآية: ٤٥.
(٦) سورة البقرة، الآية: ٢١٦.
(٧) سورة التوبة، الآية: ٣٦.
(٨) سورة النساء، الآية: ٨٤.

عَلِيمٌ﴾ (١). وقوله عزّ من قائل: ﴿إِنَّ اللّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقّاً فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللّهِ فَاسْتَبْشِرُواْ بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (٢). وقوله جلّ وعلا: ﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالآخِرَةِ وَمَن يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَيُقْتَلْ أَو يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً * وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّاً وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيراً﴾ (٣).

وقد يقرّر الاستدلال بهذه الآيات بوجهين:

الأوّل: أنّ إطلاق القتال المذكور في هذه الآيات يشمل القتال الابتدائي.

وأُورِد عليه: أنّ العرف يفترض في المقام تقديراً لمتعلّق محذوف، وهو من يقاتل «بداهة أنّ القتال من حيث إنّه قتال لاتكمن فيه نكتة للمحبوبيّة، وإنّ المطلوبيّة تكمن في حيثية إضافته إلى من يقاتل... أو يحمل كلمة ﴿في سبيله﴾ على قيد مخرج لقتال من لم يُشرّع قتاله، وعلى كلا التقديرين لايتمّ الإطلاق في مادّة القتال؛ لأنّ إجمال المحذوف أو عدم معرفة مصداق ﴿في سبيله﴾ سيرى إلى ما احتف به، فيمنع عن انعقاد الإطلاق فيه...» (٤).

وقيل في الجواب: «إنّ بداهة عدم محبوبيّة القتال بما هو قتال لاتكون قرينة على تقدير متعلّق، بل توجب خروج ما هو واضح الخروج ـ بالارتكاز ـ عن

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٤٤.

(٢) سورة التوبة، الآية ١١١.

(٣) سورة النساء، الآية: ٧٤ ـ ٧٥.

(٤) الكفاح المسلّح: ٢٥ ـ ٢٦.

الإطلاق، من قبيل مقاتلة المسلمين مثلاً، ويبقى الباقي...».

واستشكل عليه بأنّه «إذ تردّد أمر ـ بداهة عدم محبوبيّة القتال بما هو قتال ـ بين افتراض وتقدير متعلّق، أو الاعتماد في التقييد على الارتكاز، أصبحت هذه البداهة محتملة للقرينيّة وصالحةً لها، وبالتالي مغنية للإطلاق»(١).

ولايخفى ما في هذا الإشكال؛ لأنّ الاعتماد على الارتكاز لاينافي هذه البداهة حتّى تكون البداهة قرينةً على نفي الاعتماد على الارتكاز، وتعيّن افتراض المتعلّق؛ فإنّه من الممكن أن تكون البداهة قرينةً على إخراج القتال الواضح خروجه بالارتكاز.

فالصحيح في الجواب أن يقال: إنّ بداهة عدم محبوبيّة القتال بما هو قتال توجب تقييد القتال بما تثبت مشروعيّته، وحثّ الشارع عليه من الخارج، فلايستفاد من الآية نفسها مشروعيّته القتال بقول مطلق، بل يجب أنّ يستمد في ذلك من دليل خارجيّ(٢).

ومغزى القول في ذلك: أنّ الآيات المذكورة آنفاً هي في مقام التشريع لأصل القتال في مقابل النهي عن ذلك في أوان البعثة وأيّام الإقامة بمكّة، ولاتكون ناظرة إلى مصاديق القتال، ولاتكون في مقام بيانها حتّى يمكن التمسك بإطلاقها.

٢ـ الآيات الخاصّة. والمراد بها بعض الآيات التي تكون بحسب الظاهر مصرّحة أو مشيرة إلى الحرب الابتدائيّة خاصّة ومن ذلك:

أ ـ قال تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ

---

(١) المصدر السابق: ٢٦.

(٢) ولقائل أن يقول: يمكن رفع الاجمال من متعلّق القتال المحذوف المقدّر بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، وإن شئت فعبّر بالتمسّك بالإطلاق في متعلّق المتعلّق، وبذلك نستفيد من بداهة عدم محبوبيّة القتال بما هو قتال أمراً آخر غير تقدير المتعلّق، وتثبت بذلك دعوانا من عدم إمكان التمسّك بالإطلاق كما سنذكر لاحقاً.

وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (١).

وبيان الاستدلال بها واضح. والجواب أوضح؛ لأنّ سياق الآية يحكي عن كون الآية ناظرة إلى قسم خاصّ من الكفّار، وهم الذين عاهدوا الرسول، ثُمّ نقضوا عهده؛ إذ قال الله تعالى في صدر السورة: ﴿بَرَاءةٌ مِّنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ والمشركون المذكورون طائفة هجمت على رسول الله ﷺ وحلفائه، فجاز صدّهم على سبيل الدفاع. ونحن نذكر فيما يلي أنّ الدفاع في الشريعة الإسلامية يُعدّ عملاً ذا غاية لايمكن إيقافه إلّا بالوصول إليها، والغاية في الدفاع صدّ العدوّ وحصول الأمن في المجتمع الإسلاميّ، وهذا لايتأتّى للرسول الأعظم والمسلمين بمجرّد دفعهم، بل لابدّ من استئصالهم، وقلع جذورهم؛ لأنّهم كثيراً مّا تواطؤوا وتظاهروا ضدّ الرسول وضدّ الإسلام والمسلمين. فالألف واللام في كلمة ﴿المشركين﴾ في قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ﴾ للعهد، والمراد بهم الذين اتصفوا بهذه الأوصاف الذين استحقوا القتال معهم على هذا الأساس، وأضف إلى هذا ما ذكرناه سابقاً إجمالاً، وسنذكره قريباً: من أنّ خصوصيّات الجزيرة العربيّة مؤثّرة في الحكم بدفع المشركين كلّهم من هذه المنطقة، وعليه يكون المراد بالمشركين، الساكنين في هذه المنطقة.

ومن الطريف أنّ كثيراً من آيات القتال ناظرة إلى حالة الدفاع، وعلى هذا فلا منافاة لها مع أصل وجود الصلح:

منها: قوله تعالىٰ: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ...﴾ (٢). فهذه تجوّز

(١) سورة التوبة، الآية: ٥.

(٢) سورة الحجّ، الآية: ٣٩ ـ ٤٠.

الدفاع مقابل الظلم والطغيان والوقوف إزاء الاضطهاد والجور.

ومنها: قوله سبحانه: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (١).

ومنها: قوله عزّ وجلّ: ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ...﴾ (٢). فالآية تأمر بالمثل وردّ الفعل؛ إذ الكفرة هم الذين أخرجوا المسلمين من ديارهم.

ومنها: عزّ اسمه: ﴿فَإِن لَّمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُواْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ وَيَكُفُّوَاْ أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثِقِفْتُمُوهُمْ...﴾ (٣). وهذه الآية كالآية السابقة.

ب ـ قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلّه...﴾ (٤).

وقوله سبحانه: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلّهِ...﴾ (٥).

والاستدلال بهاتين الآيتين من وجهين:

الأوّل: أنّ الغاية من تشريع القتال هي وأد الفتنة؛ لقوله: ﴿حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾.

ونقول في الإجابة عنه: إنّ هذا القسم من آيات القتال وإن كان ناظراً إلى مقابلة الفتنة والحرب لأجل استئصالها، فإنّه مع التأمل في معنى لفظة «الفتنة» يدلّ على القتال الدفاعيّ أيضاً.

جاء في لسان العرب: «الفتنة: العذاب، نحو تعذيب الكفّار ضعفاء المؤمنين في أوّل الإسلام ليصدّوهم من الإيمان» (٦).

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩٠.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٩١.

(٣) سورة النساء، الآية: ٩١.

(٤) سورة الأنفال، الآية: ٣٩.

(٥) سورة البقرة، الآية: ١٩٣.

(٦) لسان العرب ١٣: ٣١٩.

ويقول ابن الأثير في نهايته: «وقد كثُر استعمالها فيما أخرجه الاختبار للمكروه، ثُمّ كثُر حتّى استعمل بمعنى الإثم والكفر والقتال والإحراق والإزالة والصرف عن الشيء»[١].

ويقول الزمخشري أيضاً: «الفتنة... أي: المحنة والبلاء الذي ينزل بالإنسان يتعذب به»[٢].

والذي يثبت هذا المدّعى ذيل الآية: ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ لِلّهِ فَإِنِ انتَهَواْ فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ وعلى هذا سيكون معنى الآية. قاتلوهم «حتّى لاتكون لهم قوّة يفتنوكم بها ويؤذونكم لأجل الدين، ويمنعونكم من إظهاره أو الدعوة إليه»[٣].

ومع الالتفات إلى ما ذكر آنفاً نجد أنّ الآيات المزبورة تفسّر نفسها بنفسها أيضاً، أي آية: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلّه فَإِنِ انتَهَوْاْ فَإِنَّ اللّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[٤]، أو آية: ﴿وَقَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾[٥].

الوجه الثاني: ما يستفاد من كلمة أخرى جاءت في ذكر غاية القتال، وهو قوله تعالىٰ: ﴿... وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلّه﴾ أو قوله سبحانه: ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ لِلّهِ...﴾ فإنّ المستفاد من ذلك «أنّ الإسلام يهدف إلى أن تكون السلطة والحكم لله تعالىٰ وحده، وأنّ غير المسلمين يجب أن يكونوا خاضعين لحكومة الإسلام، وحينما يقف الكفّار أمام هذا الهدف بإثارة الفتن، فإنّهم يقاتلون ويقتلون، إذن فحينما يصبح المسلمون قادرين على فتح منطقةٍ جديدة، فنفس هذا الهدف يدعوهم لمحاربتهم بعد دعوتهم

---

(١) ابن الأثير، النهاية ٣: ٤١١.

(٢) الكشّاف ١: ٢٥٢.

(٣) المنار: ٢: ٢٠٧.

(٤) سورة الأنفال، الآية: ٣٩.

(٥) سورة التوبة، الآية: ٣٦.

إلى الإسلام أو الخضوع لسيطرة الإسلام، ورفضُهم ذلك ممّا يدلّ على أنّ الإسلام عندما يحاول السيطرة عليهم فإنّهم سيقفون في وجهه، ويثيرون الفتنة؛ ولذا فهو يعمل على السيطرة بالقوّة حتّى يكون الدين (أي: السلطان والحكم) لله وهذه هي الحرب الابتدائيّة[١].

وقد بيّن الوجه في تفسير كلمة ﴿الدين﴾ في الآيتين بالسلطان والحكم بقبول الفقه لتواجد كفّار كتابيين وإذنه لهم بالبقاء مع دفع الجزية، فليس الحكم في الإسلام هو استمراريّة القتال إلى أن لايبقى مذهب يتديّن به الإسلام بل استمرارية القتال إلى أن لايبقى حكم ولا سلطة إلّا للإسلام»[٢]. ولايخفى ما فيه كما تفطّن المستدل نفسه.

واعلم أنّه قد فسّر قوله تعالى: ﴿الدِّينُ كُلُّهُ﴾ بتفاسير:

منها: التوحيد، وعلى هذا يفترق الكافر الكتابي عن غيره، إذ إنّه لم يوقف الحرب عن غيره إلّا بقبوله الإسلام، (أي: التوحيد)، وأمّا الكتابي فيمكن إيقاف الحرب عنه بقبوله الجزية؛ لأنّه مؤمن بالله عزّ وجلّ.

قال الشافعيّ في ذلك بعد ذكر قبول الجزية عن أهل الكتاب: «هذا في أهل الكتاب خاصّة دون أهل الأوثان، وليس يخالف هذا الحديث حديث أبي هريرة: أنّ رسول الله ﷺ قال: ***«أُمرت أن أقاتل الناس حتّى يقولوا: لا إله إلّا الله»***، ولكن أُولئك الناس أهل الأوثان، والذين أمر الله أنّ تقبل منهم الجزية أهل الكتاب، والدليل على ذلك ما وصفت من فرق الله عزّ وجلّ بين القتالين، ولايخالف أمر الله عزّ وجلّ أن يقاتل المشركون حتّى يكون الدين لله، ويقتلوا حيث وجدوا؛ حتّى يتوبوا ويقيموا الصلاة. وأمر الله عزّ وجلّ بقتال أهل الكتاب حتّى يعطوا الجزية،

---

(١) الكفاح المسلّح: ٣٥ـ٣٦.

(٢) راجع: المصدر السابق: ٣٦.

ولا تنسخ واحدة من الآي غيرها، ولا واحد من الحديثين غيره وكلٌّ فيما أنزل الله عزّ وجلّ ثُمّ سنّ رسوله ﷺ فيه»[١].

ويدلّ على هذا التفسير ما رواه علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أُذينة عن محمّد بن مسلم، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: «قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَاتَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ فقال: ***لم يجيء تأويل هذه الآية بعد. إنّ رسول الله ﷺ رخّص لهم لحاجته وحاجة أصحابه، فلو قد جاء تأويلها لم يقبل منهم، لكنّهم يقتلون حتّى يوحّد الله، وحتّى لا يكون شرك***»[٢].

وممّن التزم بهذا التفسير الطباطبائيّ في الميزان[٣] والطبري[٤] والنحّاس[٥].

ومنها: **الإذعان لله بالطاعة**، كما قال الأعشى:

هـو دَانَ الرِّبـابَ إذْ كَـرِهوا الدِّ ... يــن داركاً بِـغَزْوَةٍ وَصِـيَالِ[٦]

وممّن التزم بهذا التفسير الطبرسيّ[٧] والشوكانيّ[٨] والجصّاص[٩]. وقد استعمل الدِّين بمعنى الطّاعة في قوله تعالى: ﴿مَاكَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ...﴾[١٠].

ومنها: **الإسلام**[١١]، قال عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلَامُ﴾[١٢]

(١) الأمّ ٤: ١٨٢.
(٢) الكافي ٨: ٢٠١.
(٣) الميزان ٢: ٦٣.
(٤) جامع البيان ٢: ٢٦٦.
(٥) معاني القرآن ١: ١٠٨.
(٦) انظر في ذلك التبيان ٢: ١٤٧.
(٧) مجمع البيان ٢: ٣١.
(٨) فتح القدير ١: ٩١.
(٩) أحكام القرآن ١: ٣٩٦.
(١٠) سورة يوسف، الآية: ٧٦.
(١١) انظر في ذلك التبيان ٢: ١٤٨.
(١٢) سورة آل عمران، الآية: ١٩.

ومنها: **الانقياد لله**. وهو المختار بملاحظة ما ذكرناه في معنى الفتنة. فالمراد بقوله جلّ وعلا: ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ لِلّهِ﴾ أن يكون الدين والانقياد لله ظاهراً من دون خفاء أو كتمان أو تقيّة من أعداء الدين الذين يهجمون على المسلمين ويكيدون للإسلام. وهذا التفسير يمكن استفادته من كلام بعض المفسّرين كما قال ابن كثير ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ لِلّهِ﴾ أن يكون دين الله هو الظاهر على سائر الأديان[(١)].

ورُوِي في الصحيحين عن أبي موسى اشعريّ أنّه قال: «سئل النبيّ ﷺ عن الرجل يقاتل شجاعة، ويقاتل حميّة، ويقاتل رياءً، أيُّ ذلك في سبيل الله؟ فقال ﷺ: ***من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، فهو في سبيل الله***»[(٢)].

فالمراد بالقتال لغاية أن تكون كلمة الله هي العليا القتال للدفع عن الدين الحنيف وتخلية السبيل لاظهاره وعلى أيّ حال، لايمكن الاستدلال بها بمجرّد تطرّق الاحتمال الذي بني عليه الاستدلال.

ج ـ قوله عزّ من قائل: ﴿فَقَاتِلُواْ أَوْلِيَاء الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفاً﴾[(٣)].

واستدلوا بهذه الآية نظراً إلى أنّ أولياء الشيطان الذين أمرنا الله تعالى بقتالهم يشمل البادئين بالقتال وغيرهم، فالحرب ابتداءً جائزة.

ولكن لايصحّ الاستدلال؛ لأنّ قبل هذه الفقرة قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُواْ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ﴾[(٤)]. فالمراد بأولياء الشيطان هم الذين يقاتلون المسلمين في سبيل الطاغوت، أي: المراد طائفة

---

(١) تفسير ابن كثير ١: ٢٣٤.

(٢) صحيح البخاري ٥: ١٥٧.

(٣) سورة النساء، الآية: ٧٦.

(٤) سورة النساء، الآية: ٧٦.

خاصّة، وهم قريش البادئين بالهجوم على المدينة، كما يظهر ذلك لمن راجع شأن النزول.

د ـ قوله تقدّست أسماؤه: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَيُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَيُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَيَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (١).

فالآية حكمت بالحرب ضدّ أهل الكتاب بعنوان أنّهم لايؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، فالملاك كلّ الملاك هو عدم الإيمان لا الهجوم والاعتداء، فتجوز الحرب والقتال ابتداءً ضدّ الذين لايؤمنون بالله ولا باليوم الآخر.

ولكن إن لاحظنا شأن نزول الآية، وهو أنّها نزلت حين أمر رسول الله ﷺ بحرب الرّوم، وكان الرّوم قد هجموا من قبل على ثغور المسلمين وقتلوا نفراً، فالأمر بدفعهم لاينطبق إلّا على الدفاع، كما غزا رسول الله ﷺ بعد ذلك غزوة تبوك (٢).

وفي ذلك قال السيّد المحقّق الحجّة آية الله العظمى الخوئيّ ﷺ: «إنّ الآيات القرآنية الآمرة بالقتال إنّما وردت في جهاد المشركين ودعوتهم إلى الإيمان بالله تعالى وباليوم الآخر. وأمّا أهل الكتاب [الّذين أمر الله في هذه الآية بقتالهم] فلا يجوز قتالهم إلّا مع وجود سبب آخر: من قتالهم للمسلمين لقوله تعالىٰ: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَتَعْتَدُواْ إِنَّ اللَّهَ لاَيُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (٣)، أو إلقائهم الفتنة بين المسلمين؛ لقوله تعالى بعد ذلك ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ...﴾ (٤)، أو

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٢٩.

(٢) راجع: مجمع البيان ٥: ٤٠، وفقه القرآن ١: ٢٥٥، وجامع البيان ٣: ٤٠٧.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٩٠.

(٤) سورة البقرة، الآية: ١٩١.

امتناعهم عن إعطاء الجزية؛ للآية المتقدّمة. وأمّا مع عدم وجود سبب آخر، فلا يجوز قتالهم لمجرّد الكفر، كما هو صريح الآية الكريمة»[(١)].

هـ ـ قول عزّ وجلّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً...﴾[(٢)].

وقد يستدلّ على الحرب الابتدائيّة بإطلاق قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ﴾؛ فإنّ الآية أمرت بقتال الذين يلون المسلمين من الكفّار سواءٌ كانوا بادئين بالقتال أم لا.

إلّا أنّ الآيات التي من هذا القبيل ـ كما قاله بعض الكتاب أيضاً[(٣)] ـ تُقيَّد بالآيات التي قيّدت القتال بالكفّار الذين يحاربون المسلمين، وعليه تكون هذه الآية في مقام رسم لائحة في التعليمات الحربيّة للمسلمين، وتبيّن لهم أن يحاربوا الكفّار المهاجمين الذين يقعون قريباً منهم، ثُمّ يتفرّغون للأبعد وهكذا، وعليه ليست معنى الآية الأمر بقتال الكفّار مطلقاً، وأن يبتداء القتال بالأقرب فالاقرب! ويتّضح ذلك بالدقّة وإمعان النظر في شأن نزول الآية وملاحظة طلب بعض المسلمين من قائدهم أن يغضّ النظر عن قتال كفّار مكّة، وأن يشنّ الهجوم على الأراضي الشمالية للمدينة ونواحي الشام[(٤)].

ويحسن بنا أن ننقل كلاماً عن الشافعيّ حيث قال: «قال الله عزّ وجلّ: ﴿... قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ ...﴾ ففرض الله جهاد المشركين، ثُمّ أبان مَنْ الذين نبدأ بجهادهم من المشركين فأعلمهم أنّهم الذين يلون المسلمين، وكان

(١) البيان: ٢٨٩.

(٢) سورة التوبة، الآية: ١٢٣.

(٣) السياسة الشرعيّة ١: ١٦٧.

(٤) راجع: البحر المحيط ٥: ٦٥، وروح المعاني ١٤: ٧٥، وتفسير الطبريّ ٦: ١٠٩.

معقولاً في فرض الله جهادهم أن أولاهم بأن يجاهد أقربهم بالمسلمين داراً؛ لأنّهم إذا قووا على جهادهم وجهاد غيرهم، كانوا على جهاد من قرب منهم أقوى، وكان من قرب أولى أن يجاهد من قربه من عورات المسلمين، وأنّ نكاية من قرب أكثر من نكاية من بعد»(١).

الدليل الثالث: السنّة.

والسنّة: فتنقسم إلى الفعليّة، والقوليّة.

والمراد بالأُولى ما فعله رسول الله ﷺ في أيّام حكمه ﷺ في المدينة من غزوات وإرسال السرايا إلى محاربة الكفّار، فقد قيل: إنّه يوجد فيها ما يبتعد إلى حد مّا عن الدفاع المحض، ومثّلوا لذلك بعدّة غزوات:

١ ـ غزوة بدر؛ إذ إنّ رسول الله ﷺ خرج مع جماعةٍ من المسلمين إلى ذات العُشيرة للهجوم على قافلة قريش التجاريّة الذاهبة إلى الشام، وخرج مرّة أُخرىٰ مع المسلمين للهجوم على قافلة قريش في رجعتهم من الشام إلى مكّة وإن جرّ الأمر إلى التقاء الصفّين ووقوع غروة بدر.

٢ ـ غزوة خيبر؛ لأنّ الهجوم كان من النبيّ ﷺ.

٣ ـ غزوة مؤتة.

٤ ـ والغزوة التي كانت مفروضة لجيش أُسامة.

وهذا كما ترى؛ فإنّ الحرب التي صدرت عن النبيّ ﷺ كلّها دفاعيّة محضة، وبيان ذلك:

أمّا بدر فكانت مبادرة النبي ﷺ إلى الهجوم على قافلة قريش وسلب أموالهم ومصادرتها ردّاً على ما فعلوه في مكّة: من غصب أموال المسلمين، وظلمهم،

---

(١) الأم ٤: ١٧٧.

ومنعهم من القيام بما فرضه الله على المسلمين، فكأنّما قريش أعلنت الحرب سابقاً.

وأمّا خيبر فكان اليهود قد هيّجوا قبائل العرب على حرب النبيّ ﷺ وأسّسوا حرب الأحزاب، وكانت وظيفتهم في حوالي المدينة وظيفة الطابور الخامس؛ ولذا صمّم النبي ﷺ على دفعهم وإزالتهم من المدينة.

وأمّا غزوة مؤتة فقد بادر الكفّار إلى قتل المبلّغين الذين أرسلهم النبيّ ﷺ إلى حدود الشام، وإلى قتل حارث بن عمير الأزديّ سفير النبيّ ﷺ إلى أمير الشام.

وأمّا بعث جيش أُسامة فقد كان بلغه ﷺ تجهيز العدوّ وتصميمه على الهجوم من حدود الشام والروم.

وأمّا السنّة القوليّة: فقد استدلّ بما كتبه ﷺ إلى ملوك العالم: إلى قيصر ملك الروم، وإلى كسرى ملك فارس، وإلى المقوقس ملك مصر، وإلى النجاشي ملك الحبشة، وإلى هوذة بن علي ملك اليمامة، وإلى الحارث بن أبي شمر ملك غسان.

والاستدلال بهذه المكاتيب كما ترى؛ فإنّه يظهر من لحن المكاتيب أنّه ﷺ لم يكن بصدد الحرب؛ ولذا هدّدهم بتحمّل الاثم، ففي رسالته إلى كسرىٰ جاء: ***«بسم الله الرحمن الرحيم من محمّد ﷺ رسول الله إلى كسرى عظيم فارس، سلام على من اتّبع الهدى، وآمن بالله ورسوله، وشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأنّ محمّداً عبده ورسوله. أدعوك بدعاية الله، فإنّي أنا رسول إلى الناس كافّة؛ لأُنذر من كان حيّاً، ويحقّ القول على الكافرين. أسلم تسلم، فإن أبيت فعليك إثم المجوس»*** (١).

وقال في رسالته إلى المقوقس: ***«... فان تولّيت فإنّما عليك إثم القبط...»*** (٢).

---

(١) مكاتيب الرسول: ١٨٥.

(٢) المصدر السابق.

نعم، استدلّوا بما في رسالته ﷺ إلى أُسقُف نجران فانّه جاء فيها: «***بسم إله ابراهيم وإسحاق ويعقوب. من محمد النبيّ ﷺ رسول الله إلى أسقف نجران، أسلم تسلم، فإنّي أحمد إليكم إله ابراهيم وإسحاق ويعقوب. أمّا بعد فإنّي أدعوكم إلى عبادة الله من عبادة العباد، وأدعوكم إلى ولاية الله من ولاية العباد، فإن أبيتم فالجزية، وإن أبيتم آذنتكم بحرب. والسلام***»[١].

فقد قال بعض المعاصرين: إنّها «صريحة في الإيذان بالحرب، والإجبار على الإسلام أو الجزية»[٢].

وهذا كما ترى؛ فإنّ أهل نجران كانوا ساكنين في جزيرة العرب، وهي بمنزلة عاصمة الإسلام، وقد سبق البحث عنها. فهم بحكم لمواطنين للدولة الإسلاميّة، ويلزمهم قبول حكمه وتعاليمه: إمّا بالإسلام، وإمّا بأداء الجزية، فخصوصيّة المكان، أي: جزيرة العرب مؤثّرة في إلزامهم، كما هو الظاهر ممّا كتبه رسول الله ﷺ إلى سائر القبائل والأقوام الساكنين فيها، فلحن كتبه ﷺ إليهم يختلف عمّا كتبه ﷺ إلى رؤساء البلاد والملوك. والشاهد على هذا ملاحظة ما كتبه إلى أهل هجر، فقد جاء في آخره: «***إذا جاء أمراؤكم فاطيعوهم، وانصروهم على أمر الله في سبيل الله...***»[٣]. وكذا في كتابه ﷺ إلى همدان؛ إذ جاء فيه الإلزام بالطّاعة والنهي عن التخلّف عمّا أمرهم به رسول الله ﷺ وعمّاله[٤].

وأما السنّة القولية أيضاً فاستدلّ بعدّة روايات رووها، وبعضها مختصّ بأهل السنّة وبعضها مختصّ بالإماميّة.

---

(١) مكاتيب الرسول: ٤٨٩.

(٢) الكفاح المسلّح: ١٨.

(٣) تأريخ اليعقوبي ٢: ٨٢.

(٤) راجع: المصدر السابق ٢: ٨١.

فتارةً يتمسّكون بإطلاق روايات فضل الجهاد أو وجوبه، وهي روايات كثيرة متفرّقة في أبواب الجهاد في كتب السنّة والشيعة، وأُخرىٰ يتمسّك بروايات خاصّة.

أمّا التمسك بالإطلاق ففيه أنّ إطلاق الجهاد لايمكن الأخذ به، ولايمكن دعوى شموله للجهاد الابتدائيّ والدفاعيّ؛ لأنّه لم يكون المعصوم عليه السلام في هذه الأحاديث الواردة في فضل الجهاد وبيان أصل تشريعه في مقام بيان كيفيّته وشرائطه ونوعه؛ حتّى يمكن التمسّك بإطلاقه.

وإن شئت فقل: «إن قصد بذلك التمسّكُ بإطلاق متعلّق الحكم وهو القتال، فقد ثبت في علم الأُصول عدم جريان الإطلاق الشموليّ في متعلّق الأمر.

وإن قُصِدَ به التمسك بإطلاق المتعلّق المقدّر بمقدّمات الحكمة، فيشكل عليه على الأقلّ بأنّ مقدّمات الحكمة إنّما تنفي القيد عن المتعيّن، ولاتعيّن غير المعيّن في المطلق.

وإن قُصِدَ به التمسّك بأنّ حذف المتعلّق يفيد الإطلاق، فهذا إنّما يتمّ لو ثبت تقدير متعلّق في المقام أمّا مع احتمال كون المقصود من تلك الروايات هو بيان فضل أصل الجهاد من دون نظر إلى متعلّقه فعلاً، فلا يتمّ هذا الإطلاق»(١)

وأمّا الروايات الخاصّة فهي التي وردت من طريق السنّة والشيعة:

فأمّا الروايات السنّية فمنها:

١ـ ما رواها أحمد وأبو يعلى في مسنده، والطبريّ في الكبير، وكثير من العلماء عن عبدالرحمن بن ثابت بن ثوبان عن عبدالله بن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ***«بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتّى يعبد الله وحده لا شريك له، وجعل رزقي تحت ظلّ رمحي، وجعل الذلّ والصغار على من خالف أمري. ومن تشبّه بقوم فهو***

(١) الكفاح المسلّح: ٦٤.

منهم»[١]. ورواه الزيعلي في نصب الراية عن أنس بن مالك[٢].

فيوهم الحديث أنّ الباعث على القتال والحرب عند رسول الله ﷺ إلزام الناس بقبول الإسلام وعبادة الله جلّ جلاله؛ فإنّه ﷺ بعث بالسيف حتّى يعبد الناس الله تعالى وحده لا شريك له.

وهذا الحديث ضعيف من حيث السند؛ لأنّ الراوي عن ابن عمر هو عبد الرحمن ابن ثوبان، وفيه خلاف عند أهل الرجال قال ابن معين[٣]:«عبدالرحمن ضعيف» وقال أحمد بن حنبل في حقّه: «لم يكن بالقوي في الحديث»[٤] قال الحافظ ابن حجر: «صدوق يخطئ، ورمى بالقدر وتغيّر بآخره وقال ابن حجر: ضعيف وضّاع»[٥].

وفي سند آخر وهو ما رواه أبو أُميّة عن محمّد بن وهب، عن الوليد بن مسلم، عن الأوزاعي، أيضاً ضعف فإنّ أبا أُميّة هو محمد بن إبراهيم الطرطوسيّ، وقال فيه يحيى بن معين: إنّ أمره مريب[٦]. والوليد بن مسلم كان مدلّساً[٧].

وفي سند آخر رُوِي الحديث عن أبي هريرة، وفي سنده صدقة، وهو ابن عبدالله السمين الدمشقي، وهو ضعيف[٨].

---

(١) مسند أحمد ٢: ٥٠، مجمع الزوائد ٥: ٢٦٧، إلاّ أنّ ليس فيه عبارة: ومن تشبّه بقوم فهو منهم، وفتح الباري ٦: ٧٢، والمصنّف لابن أبي شيبة ٣: ٥٧٥، والجامع الصغير ١: ٤٨٧، وكنز العمال ٤: ٢٨٤.

(٢) نصب الراية ٦: ٣٤٩.

(٣) تاريخ الدارمي: ١٤٦.

(٤) الضعفاء الكبير (العقيلي) ٢: ٣٢٦.

(٥) تقريب التهذيب ١: ٥٦٣.

(٦) تاريخ مدينة دمشق (ابن عساكر) ٤٧: ٣٤١.

(٧) تاريخ بغداد ٣: ٤٥٦.

(٨) الجرح والتعديل (الرازي) ٤: ٤٢٩، العلل الواردة في الأحاديث النبوية (الدارقطني) ٩: ٢٧٣.

وفي سند آخر رُوِي الحديث عن طاوس، وفي سنده إرسال. رواه عيسى بن يونس، ووقع فيه أيضاً سعيد بن جبلّة ولم يذكر فيه جرح ولاتعديل من ناحية علماء الرجال. وفي سندٍ رواه الزيعلي عن أنس بن مالك وقع بشر بن الحسن وهو متروك متّهم، وقالوا: إنّه لايفرح بحديثه [١].

هذا مضافاً إلى أنّ دلالته على المطلوب لاتتمّ أيضاً؛ فإنّ الاستدلال به يمكن من وجهين: الأوّل: أن يتمسك بقوله: «بعثت... بالسيف»؛ إذ البعث والسيف كناية عن جواز القتال والإذن فيه، وهو مطلق، فيشمل الحرب الدفاعيّة والإبتدائيّة.

ويرد عليه: أن الرواية ناظر إلى أصل تشريع الجهاد، بغضّ النظر عن كيفيّة ذلك حتّى يتمسّك بالإطلاق، فلا دلالة فيها.

والثاني: أن يتمسّك بالتعليل الوارد، وهو قوله: «حتّى يعبد الله» فعلّة البعث بالسيف هو عبادة الله.

ويرد عليه أنّ الرواية تنادي بأنّ الغاية والهدف من تشريع القتال والإذن فيه بقاء الإسلام وعبادة الله، فهو على سياق قوله تعالى: ﴿هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَاتُنفِقُوا عَلَى مَنْ عِندَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنفَضُّوا...﴾ [٢]، أو قوله سبحانه: ﴿...وَلَايَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ...﴾ [٣]. فالحديث يبيّن أهميّة الجهاد وتأثيره في بقاء الإسلام، ويحرّض المسلمين على فعله، ويزجرهم على تركه من غير أن يكون ناظراً إلى كيفية الجهاد ومدى شموله.

٢ ـ قوله ﷺ: ***«أمرت أن أقاتل الناس حتّى يقولوا: لا إله إلّا الله، فإذا قالوها عَصَموا منّي دماءهم وأموالهم، إلّا بحقّها، وحسابهم على الله»***.

---

(١) ميزان الاعتدال ١: ٣١٥.

(٢) سورة المنافقون، الآية: ٧.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢١٧.

ورواه من الإماميّة ابن أبي جمهور الإحسائي[١]، والقاضي النعمان[٢]، والصدوق[٣].ومن أهل السنّة رواه الشافعيّ[٤]،وأحمد[٥]،والدارميّ[٦]،والبخاريّ[٧]، ومسلم[٨] وابن ماجة[٩]، وغيرهم...

والاستدلال بها واضح والجواب عنه أنّه من المحتمل أن لايكون لسان الرّواية لسان الجعل والإثبات بل يكون لسان النّفي والتّحديد وعليه فالرسول ﷺ لايقوم فيها بجعل قانون وضابطة لتشريع القتال (أي جواز القتال والمحاربة لالزام الناس بقول لا إله إلّا الله) بل قام ببيان أنّ القتال واراقة الدماء وقتل الانفس لايجوز بعد أن قالوا لا إله إلّا الله فالمراد من الناس قوم مخصوص وهم قريش والاخبار عمّا مضى. فالمعنى: أنّي أمرت فيما سبق أن اقاتل الناس لدفع شرهم وحفظ الاسلام عن مهاجمتهم إلى أن قالوا لا إله إلّا الله وكفّوا أيديهم عن المهاجمة والتعرض فحينئذٍ لايجوز لأحد من المسلمين أن يتعرض لقتلهم وقتالهم.

والشاهد على ما ذكرنا ملاحظة ما قبل هذه الفقرة ـ على ما رواه قاضي النعمان ـ فقيه أنّه ﷺ قال قبلها:

---

(١) عوالي اللئالي ١: ٢٣٨.
(٢) دعائم الإسلام ٢: ٤٠٢.
(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١: ٧٠، إلّا أنّ فيه: فإذا قالوها حرم عليّ دماؤُهم وأموالهم.
(٤) المسند: ٢٠٨.
(٥) المسند ١: ١١.
(٦) سنن الدارمي ٢: ٢١٨.
(٧) صحيح البخاري ١: ١١، إلّا أنّ فيه «أُمرت أن أُقاتل الناس حتّى يشهدوا أنّ لا إلّا الله ومحمداً رسول الله ﷺ، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا منّي دماؤهم وأموالهم، إلّا بحقّ الإسلام، وحسابهم على الله».
(٨) صحيح مسلم ١: ٣٩.
(٩) سنن ابن ماجة ١: ٢٧.

«أيّها الناس، لا ترجعوا بعدي كفّاراً يضرب بعضكم رقاب بعض، وإنّما أُمرت أن أُقاتل الناس حتّى يقولوا: لا إله إلّا الله، فإذا فعلوا ذلك فقد عصموا منّي دماءهم...» [١] وفي رواية قرأ بعدها: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ ۞ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [٢]. وفي رواية بعدها قيل: «وما حقّها؟ قال صلى الله عليه وآله: ***زنا بعد إحصان، وكفر بعد إيمان، وقتل نفس فيقتل بها»*** [٣].

والشاهد على أنّ المراد بالناس قوم مخصوص أنّ كثيراً من الكفار (وهم أهل الكتاب) خارجون عن مدلول الرواية؛ لأنّهم مخيّرون بين أن يقولوا: لا إله إلّا الله، وبين أن يعطوا الجزية ويحقنوا دماءهم وأموالهم.

وأمّا الروايات الشيعيّة:

١ ـ خبر الأسياف: عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، وعلي بن محمّد القاساني جميعاً عن القاسم بن محمد؛ عن سليمان بن داود المنقري، عن حفص بن غياث، عن أبي عبدالله قال: ***«سئل رجل أبي صلوات الله عليه عن حروب أمير المؤمنين عليه السلام، وكان السائل من محبّينا، فقال أبو جعفر: بعث الله بخمسة أسياف، ثلاثة منها شاهرة، فلا تغمد حتّى تضع الحرب أوزارها، ولن تضع الحرب أوزارها حتّى تطلع الشمس من مغربها، فإذا طلعت الشمس من مغربها آمن الناس كلّهم في ذلك اليوم.. وأمّا السيوف الثلاثة الشاهرة: فسيف على مشركي العرب... فهؤلاء لا يقبل منهم إلّا القتل، أو الدخول في الإسلام...***

والسيف الثاني على أهل الذمّة... فمن كان منهم في دار الإسلام فلم يقبل منهم

---

(١) انظر في ذلك تفسير عليّ بن إبراهيم القمي، وتاريخ اليعقوبي ٢: ١١١، والمغازي للواقدي ١: ٣٠١، وصحيح البخاري ١: ١١، وصحيح مسلم ١: ٣٩، ودعائم الإسلام ٢: ٤٠٢.

(٢) مسند أحمد ٣: ٣٠٠، وسنن الترمذي ٥: ١١٠، سورة الغاشية، الآية: ٢١ ـ ٢٢.

(٣) جامع البيان ١٥: ١٠٣.

إلّا الجزية أو القتل... ومن كان منهم في دار الحرب... لم يقبل منهم إلّا الدخول في دار الإسلام أو الجزية أو القتل...

والسيف الثالث سيف على مشركي العجم ـ يعني: الترك والديلم والخزر ـ ...فهؤلاء لم يقبل منهم إلّا القتل أو الدخول في الإسلام...» (١).

والذي يتراءى من هذه الرواية على نحو الوضوح والتسليم هو: إعلان استمرار الحرب والقتال بين المسلمين والكفّار إلى آخر الزمان، حتّى يؤمن كلّ البشر، وليس مفادها سوى نفس التعايش السلمي بين الإسلام والكفر.

البحث والتحقيق سنداً ودلالةً:

أمّا السند فهو ضعيف وغير قابل للاعتماد حتّى عند الخاصّة:

أ ـ فعليّ بن محمّد القاسانيّ، الوارد في سند الحديث والذي نقل تمام الروايات الواردة في هذا المضمون ضعّفه الشيخ في رجاله (٢).

ونقل النجاشيّ أنّ أحمد بن محمّد بن عيسى قد غمز عليه في روايته، وذكر أنّه سمع منه مذاهب منكرة (٣).

وينقل العلّامة الحلّي في خلاصة الأقوال عن الشيخ الطوسيّ أنّ عليّاً هذا من أصحاب الإمام الجواد عليه السلام ويقول: «إنّه مع علي بن شيرة الذي وثّقه الشيخ واحد؛ لأنّ النجاشيّ ضبط اسم علي بن محمد القاسانيّ معلّى بن محمد بن شيرة القاساني» (٤).

ولكن يتوجّه الإشكال هنا على قول العلّامة وذلك بأنّ قول النجاشيّ لايدلّ على اتحادهما، بل يدل على أن علي بن محمّد القاشاني هو حفيد شيرة، ومن أين يعلم

(١) الفروع في الكافي ٥: ١٠، كتاب الجهاد، باب وجوه الجهاد، ح ٢.

(٢) راجع: رجال الطوسيّ: ٣٨٨.

(٣) راجع: رجال النجاشيّ: ١٣٦.

(٤) خلاصة الأقوال: ٤١٨.

أنّ علي بن شيرة متّحد مع علي بن محمّد بن شيرة؟

ب ـ سليمان بن داود المِنْقَريّ: قد ذكره الشيخ في فهرسته، إلّا أنّه امتنع عن توثيقه وتعديله[١].

أمّا ابن الغضائريّ فقد ضعّفه كثيراً بقوله: «ضعيف جدّاً لايلتفت إليه يوضع كثيراً على المهمّات»[٢] وعدّه ابن داود من الضعفاء أيضاً[٣].

ج ـ القاسم بن محمّد: عدّه الشيخ الطوسي من المجاهيل[٤].

وأمّا الدلالة فهي معارضة بروايات أُخر تدلّ على عدم جواز الحرب الابتدائية، وعليه أكثر علماء الشيعة وعليه هناك احتمالان في الرّواية أحدهما قابل للقبول، مع غضّ النظر عن ضعفها السندي:

الأوّل: إن مقصود الإمام الباقر عليه السلام في الرواية هو الإخبار عن الواقع، يعني: «أنّ هذه السيوف شاهرة إلىٰ يوم القيامة وإن كان في أكثر الأوقات بغير الحقّ، وسيفُ أهل الزيغ مكفوف؛ لأنّه ليس للأئمة دولة حتى يظهروا عليهم ويحاربوا معهم»[٥].

الثاني: إن مقصود الإمام عليه السلام: «أن تكون هذه الحروب جائزة في زمان الغيبة دون حرب أهل الزيغ».

الثالث: أن يخصّ جوازها بما إذا هجموا على قوم، فإنّه يجب القتال لدفعهم، وإن لم يجز ابتداؤهم بالقتال، أو بما إذا خيف على بيضة الإسلام»[٦] فكما ترى لايجوز الإستدلال بالخبر إلّا على الثاني.

---

(١) الفهرست: ١٣٨.

(٢) الرجال لابن الغضائري: ٦٥ وخلاصة الأقوال: ٣٥٢.

(٣) راجع: رجال ابن داود: ٢٤٩.

(٤) رجال الطوسي: ٢٧٣.

(٥) المجلسي، ملاذالاخيار ٦: ٣٠٧.

(٦) المصدر السابق.

٢ ـ رواية الفضل أبي العبّاس، عن أبي عبدالله في قول الله عزّ وجلّ: «﴿أَوْ جَآؤُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُواْ قَوْمَهُمْ﴾ قال: نزلت في بني مدلج؛ لأنّهم جاؤوا إلى رسول الله ﷺ، فقالوا: إنّا قد حصرت صدورنا أن نشهد أنّك رسول الله، فلسنا معك، ولا مع قومنا عليك. قال: قلت: كيف صنع بهم رسول الله ﷺ؟ قال: وادَعَهم إلى أن يفرغ من العرب، ثُمّ يدعوهم، فإن أجابوا، وإلّا قاتلهم»(١). فقد يتمسك باطلاق قوله ﷺ «قاتلهم» فإنّه يدلّ على جواز قتال المشركين الذين لايؤمنون برسول الله ﷺ سواء كانوا مبتدئين بالقتال أم لا.

الجواب عنه:

أمّا من حيث السند فنقول: إنّ الرواية رويت عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن أبان، عن الفضل أبي العبّاس، عن أبي عبدالله(٢).

والفضل أبي العبّاس هو الفضل بن عبدالملك أبو العبّاس البقباق الكوفيّ، روى الكشيّ روايتين في تضعيفه:

إحداهما: ما رواه محمّد بن مسعود، قال: حدّثنا عبدالله بن محمّد قال: حدّثني أبو داود المسترق عن عبدالله بن راشد، عن عبيدالله بن زرارة، قال: «دخلت على أبي عبدالله عليه السلام وعنده البقباق، فقلت له: جعلت فداك، رجل أحبّ بني أُميّة أهو معهم؟ قال: نعم. قلت: رجل أحبّكم أهو معكم؟ قال: نعم، قلت: وإن زنا وإن سرق؟ قال: فنظر إلى البقباق فوجد منه غفلةً، ثُمّ أومأ برأسه: نعم».

والرواية الأُخرىٰ: حمدويه ومحمّد قالا: حدّثنا محمّد بن عيسى عن صفوان، عن عبدالرحمن بن الحجّاج، قال: «سأل أبو العبّاس فضل البقباق لحريز الإذن علىٰ أبي عبدالله عليه السلام، فلم يأذن له، فعاوده فلم يأذن له، فقال: أيّ شيء للرجل أن

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٥٣.

(٢) الكافي ٨: ٢٢٧.

يبلغ في عقوبة غلامه؟ قال، قال: على قدر ذنوبه، فقال: قد عاقبتَ والله حريزاً بأعظم ممّا صنع، قال: ويحك، إنّي فعلت ذلك أنّ حريزاً جرّد السيف. ثُمّ قال: أما لو كان حذيفة بن منصور، ما عاودني فيه بعد أن قلت: لا»[1].

فهذه الصحيحة دلّت على جرأة الفضل وسوء أدبه بالنسبة إلى الإمام.

وأمّا من حيث الدلالة فليت شعري اين هذه والحرب الابتدائية لان بني مدلج إمتنعوا عن أن يقاتلوا مع الرسول ﷺ واعانته ﷺ والحال أنّ الرسول ﷺ صالحهم على ذلك فهم بامتناعهم نقضوا ما صالحوا عليه واعلنوا بالحرب عليه ﷺ.

٣ ـ رواية طلحة بن زيد عن أبي عبدالله قال: «سألته عن قريتين من أهل الحرب، لكلّ واحدة منهما ملك على حدة، اقتتلوا، ثُمّ اصطلحوا، ثُمّ إنّ أحد الملكين غدر بصاحبه، فجاء إلى المسلمين، فصالحهم على أن يغزو معهم تلك المدينة؟ فقال أبو عبدالله: ***لا ينبغي للمسلمين أن يغدروا، ولا يأمروا بالغدر، ولا يقاتلوا مع الذين غدروا، ولكنهم يقاتلون المشركين حيث وجدوهم، ولا يجوز عليهم ما عاهد عليه الكفّار***»[2].

ويقال في الإستدلال بهذه الرواية: إنّ قوله عليه السلام: ***«لا يقاتلون المشركين»*** مطلق، يشمل الذين هجموا على المسلمين والذين لم يهجموا بعد.

والجواب عنه:

أمّا من حيث السند فالسند هو: محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن يحيى، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبدالله عليه السلام.

واستشكل بعض المعاصرين في محمّد بن يحيى الثاني، أي: الذي يروي عن

---

(١) الكشيّ، اختيار معرفة الرجال ٢: ٦٢٧.

(٢) الكافي ٢: ٣٣٧، كتاب الإيمان والكفر، ح ٤.

طلحة بن زيد؛ فإنّه مشترك بين الثلاث، أي: محمد بن يحيى الخزاز، ومحمّد بن يحيى الخثعمي، ومحمّد بن يحيى الصيرفي، فقال: «أمّا الأوّلان فهما ثقتان وأمّا الثالث فلم تثبت وثاقته، ولكنّنا لم نعرف رواية لمحمّد بن يحيى الصيرفي عن طلحة ابن زيد، بينما عرفنا رواية الأوَّلَين عنه»[١].

وقال أيضاً: «إنّ هذا السند بعينه أورده في الكافي في باب آخر مع التصريح بالخثعميّ، فقد روى الكلينيّ عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن محمد ابن يحيى الخثعميّ، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ***ما أعجب رسول الله شيء من الدنيا إلّا أن يكون فيها جائعاً خائفاً***»[٢].

أقول: روى الخثعميّ في إسناد آخر رواية عن طلحة بن زيد، فقد روىٰ ابن قولويه عن محمّد بن جعفر الرزّاز، عن محمّد بن الحسين ابن أبي الخطّاب، عن محمّد بن يحيى الخثعميّ، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبدالله عليه السلام، عن أبيه عليه السلام، عن جدّه عليه السلام، عن الحسين بن علي عليهما السلام قال: ***«قال: والذي نفس حسين بيده...»***[٣].

إلّا أنّ الظاهر أنّ رواية الخثعميّ عن طلحة بن زيد مرسلة؛ لأنّ زمان محمّد بن يحيى عنه بعيد جدّاً[٤].

والظاهر أنّ الصيرفيّ أيضاً يروي عنه كما أنّه عدّ السيّد المحقق الحجّة آية الله العظمى الخوئي قدس سره من الرواة عنه محمّد بن يحيى، ومحمّد بن يحيى الخثعميّ، ومحمّد بن يحيى الخزاز[٥]. فالأوّل منهم هو الصيرفيّ بقرينة تصريحه بالخزّاز والخثعميّ بعده.

---

(١) الكفاح المسلّح: ٦٦.

(٢) المصدر السابق: ٦٦ ـ ٦٧.

(٣) كامل الزيارات: ١٥٦.

(٤) جامع الرواة ١: ٤٢١.

(٥) معجم رجال الحديث ١٠: ١٨٠.

فلا كلام في محمّد بن يحيى، وإنما الكلام في طلحة بن زيد؛ لأنّه قيل فيه: إنّه بتريّ يكنّى بأبي الخزرج وكان ضعيفاً، ولم يوثق، وأشار النجاشيّ إلى ضعفه[(١)]. وكذا العلّامة في الآيضاح[(٢)]، وابن داود[(٣)]. وقال الشيخ في رجاله: إنّه بتري[(٤)]. وكذا التفرشي[(٥)].

وقال الشهيد الثاني في المسالك عند الكلام في إنفاذ القاضي حكم غيره: «ومرجع الحجّة إلى أمرين أحدهما ضعف السند نظراً إلى أن طلحة بن زيد بتري...، والسكوني... أيضاً مشهور الحال مع أنّه لم ينصّ أحد من الأصحاب فيهما على توثيق ولا مدح، مضافاً إلى ضعف العقيدة فلا يعتد بروايتهما[(٦)].

واكتفى في وثاقته بعض المعاصرين[(٧)] برواية صفوان، ونحن لا نكتفي به. ولنا فيه كلام طويل الذيل لا مجال لا يراده استفدناه من بحث بعض أساتذتنا الأعاظم[(٨)].

وأما من حيث الدلالة فقوله عليه السلام: *«يقاتلون المشركين»*، ليس مطلقاً، بل المراد به طائفتين من الذين هم من أهل الحرب، والدليل على ذلك ما جاء في صدر الرواية: «سألته عن قريتين من أهل الحرب» فهذا نصّ في المراد بالمشركين.

٤ ـ رواية أبي عمرة السلمي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سأله رجل فقال: إنّي

---

(١) رجال النجاشي: ٢٠٧.
(٢) ايضاح الاشتباه: ٢٠٦.
(٣) رجال ابن داود: ٢٥١.
(٤) رجال الطوسي: ١٣٨.
(٥) نقد الرجال ٢: ٤٣٤.
(٦) مسالك الأفهام
(٧) الكفاح المسلّح: ٦٧.
(٨) وانظر فيه أيضاً معجم رجال الحديث ١: ٦٠.

كنت أكثر الغزو، أبعد في طلب الأجر وأُطيل في الغيبة فحجر ذلك عليّ. فقالوا: لا غزو إلّا مع إمام عادل، فما ترى أصلحك الله؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: ***إن شئت أن أجمل لك أجملت لك، وإن شئت أن ألخّص لك لخّصت***، فقال: بل أجمل، فقال: ***إنّ الله عزّ وجلّ يحشر الناس على نيّاتهم يوم القيامة***، قال: فكأنّه اشتهى أن يلخّص له، قال: فلخّص لي أصلحك الله، فقال: ***هات***، فقال الرجل: غزوت فواقعت المشركين، فينبغي قتالهم قبل أن أدعوهم؟ فقال: ***إن كانوا غزوا وقوتلوا وقاتلوا، فإنّك تجترئ بذلك، وإن كانوا قوماً لم يغزوا ولم يقاتلوا، فلا يسعك قتالهم حتى تدعوهم***. قال الرجل: فدعوتهم فأجابني مجيب، وأقرّ بالإسلام في قلبه، وكان في الإسلام فجير عليه في الحكم، وانتُهكت حرمتّه وأُخِذ مالُه، واعتدي عليه فكيف بالمخرج وأنا دعوته؟ فقال: ***إنّكما مأجوران على ما كان من ذلك، وهو معك يحوطك من وراء حرمتك، ويمنع قبلتك، ويدفع عن كتابك ويحقن دمك خير من أن يكون عليك يهدم قبلتك، وينتهك حرمتك، وسيفك دمك، ويحرق كتبك***»[(١)].

أمّا من حيث السند فقد استشكل في سنده، فقد قيل: «إلّا أنّ أبا عمرة السلميّ أو أبا عمرو الشاميّ، أو أبا عمر الشاميّ لم يوثّق، وفي سند الشيخ عيبُ آخر، وهو: أنّه رواه بسند إلى أحمد بن محمّد، وسنده إلى أحمد بن محمّد ليس صحيحاً في كلّ الموارد»[(٢)].

أمّا من حيث الدلالة فقد قيل أيضاً: «دلالة الحديث على المقصود واضحة»[(٣)].

فليت شعري من أين كانت دلالة الحديث واضحة مع أنّ قوله: «وإن كانوا قوماً لم يغزوا ولم يقاتلوا...» بيان لحال طائفة من المشركين الذين واقعهم السائل، أي:

(١) الفروع من الكافي ٥: ٢٠، كتاب الجهاد، ح ١.
(٢) الكفاح المسلّح: ٦٨.
(٣) المصدر السابق.

بادروا إلى الحرب ضدّ المسلمين وإن لم يحاربوا بعد. فارجع البصر إلى متن الحديث ثانياً حتّى تعلم.

وهناك روايات أُخرى ذكر القائل بجواز الحرب الإبتدائي بعضها إلّا أنّه استشكل فيها بنفسه، فلا نطيل الكلام بذكرها.

٥ ـ روايات تذكر الغاية للحروب الإسلامية أمثال:

أ ـ ما ورد عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: ***«القتل قتلان: قتل كفّارة، وقتل درجة، والقتال قتالان: قتال الفئة الكافرة حتّى يسلموا، وقتال الفئة الباغية حتّى يفيئوا»*** (١).

ب ـ ما ورد عن علي عليه السلام أنّه قال: ***«القتال قتالان: قتال لأهل الشرك لاينفر عنهم حتى يسلموا أو يؤدّوا الجزية عن يد وهم صاغرون...»*** (٢).

ومع صرف النظر عن الإشكالات السنديّة في هذه الروايات نجد أنّها قد طرحت مسألة قتال الكفّار ومقاتلتهم، والقتال والمقاتلة من باب المفاعلة، فللروايات دلالة على وقوع الحرب بين نفرين أو طائفتين وشاهد هذه القراءة هو المقابلة في الرواية الأولى بين القتال والقتل ولما كان القتل على نوعين فبقرينة المقابلة نعلم أن القتال أيضاً كذلك وعليه يمكن أن يقال في الروايات التي هي مورد البحث: إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله مأمور بالحرب ضدّ الأشخاص الذين قاموا لقتاله. فالحرب ضدّ من هجم على المسلمين على نوعين: ١ ـ حرب ضد الكفّار. ٢ ـ حرب ضد البغاة. وعلى هذا الأساس لاتعارض بين الروايات المذكورة، وكون الحرب الإسلامية حروباً دفاعيّة.

بقي سؤال فقط يطرح في الموضوع. وهو: أنّه إذا كانت حقيقة الحرب الإسلامية دفاعيّة، فلماذا غايتها (أي: الحروب) أسلمة الكفّار، أو قبول الجزية؟

---

(١) الخصال: ٦٠.

(٢) تهذيب الاحكام ٦: ١٤٤.

والجواب عنه يكون من خلال عرض الدليل الثالث ومناقشته.

٣ـ الدليل الثالث: إجماع الفقهاء

ويقرّر هذا الدليل بوجهين:

الأوّل: إجماعهم على كون غاية الحرب الإسلاميّة ضد غير المسلمين إظهارهم الإسلام، أو إعطاء الجزية، أو الموت، فهم مخيّرون بين هذه الأُمور الثلاثة، وأمّا بالنسبة إلى غير أهل الكتاب فيحذف الخيار الثاني، ويكون التخيير بين طريقين لا ثالث لهما: إمّا الإسلام، وإمّا القتل(١).

وكما رأينا في الصفحات السابقة أنّ هذا التخيير هو غاية الحروب الإسلاميّة، ومن هذا يمكن أن يستنتج: أنّه إذا لم يحصل هذا المقصود (أي: أحد هذه الاختيارات)، فإنّه لايوجد شيء إلّا الحرب والخصومة بين المسلمين والكفّار.

على أنّه وإن تردّدنا في أخذ هذه النتيجة فإنّ القول: إنّ الحروب الإسلاميّة دفاعيّة مع وجود هذا التخيير في الشريعة الإسلامية، يحتاج إلى توجيه وتحليل؛ إذ يطرح سؤال وهو أنّه لماذا أجاز الشارع المقدّس التخيير لأحد هذه الاختيارات بحيث تكون مورد نظر المسلمين في غاية الحرب ولو كانت دفاعيّة؟

والجواب عن هذا السؤال يجب طرحه من ناحيتين:

الأُولى: بالنسبة إلى أهل الكتاب من غير المسلمين: فإن اختاروا الأوّل، وهو الإسلام، فلا حديث فيه؛ لأنّه المقصود الأصلّي والمطلوب الأساسي للشارع.

وإن اختاروا الثاني (أي: الجزية) فتارة يلحظ كونهم ساكنين في خارج أمصار المسلمين، فأيضاً لا منافاة بين كون الحرب دفاعيّة، وجواز إعطاء الجزية، فيكون

---

(١) راجع: المبسوط في فقه الإماميّة ١: ٥٤٣، وشرائع الإسلام ١: ٢٥، وجواهر الكلام ٢١: ٢٢٨ و٢٣١ وبدائع الصنائع ٣٩٣ ـ ٤٢٨، والمغني ١٠: ٥٦٧ ـ ٥٦٨، والمجموع ٢١: ٤٧، والمحلّى ٥: ٣٧٤ ـ ٣٧٦، وكتاب المبسوط (للسرخسي) ١٠: ٧.

قابلاً للتوجيه؛ لأنّ قبول عهد الذمة طريق إلى حفظ المسلمين من شرّ هجوم الكفّار مرة أُخرى وإعطاء الجزية ضمان والتزام بالعهد المنعقد على عدم معاودة الحرب والهجوم على المسلمين.

وأُخرىٰ: يفترض كونهم ساكنين في الأمصار الإسلاميّة، فتكون الجزية ضريبة ماليّة أيضاً تعطى في قبال ما تقدّمه الحكومة الإسلامية من إمكانيّات وتوفير الأمن وراحة البال بواسطة نفس المسلمين؛ إذ الكفّار الساكنين ليس لديهم أدنى تأثير في تأمين ما ذكر، وغير ملزمين بالدفاع عن الأراضي الإسلاميّة.

ببيان آخر: أنّ قبول الكفرة الغير الساكنين في البلاد الإسلامية لإعطاء الجزية يعني: خاتمة الهجوم وتضميناً لترك التخاصم والحرب، وتأميناً للحدود. وبالنسبة إلى الكفّار الساكنين يكون إعطاء الجزية في مقابل استفادتهم من الإمكانيّات المتاحة بواسطة المسلمين، ولمّا كانوا غير ملزمين بإعطاء بقيّة الضرائب التي يعطيها المسلمون للدولة الإسلاميّة باعتبارهم مواطنين، فإعطاؤهم ضريبة الجزية لن يكون خلافاً للإنصاف الذي تتوخّاه الدولة الإسلاميّة في علاقاتها العامّة.

وأمّا الشاهد على القسم الأوّل من مدّعانا ـ من أنّ إعطاء الجزية ضمان على عدم القتال مرّة أُخرى من جانب الكفّار الخارجين من ـ، فهو حكم الفقهاء المبني على أنّ ضريبة الجزية إنّما تُوضَع على أهل الكتاب فقط بشرط العقل والبلوغ والرجولة والاستعداد للحرب والقدرة على أداء الجزية[(١)].

وأمّا الشاهد على القسم الآخر من أنّ إعطاء الجزية وإعفاء أهل الكتاب من سائر الضرائب الأخرى التي على المسلمين ليست خلافاً للإنصاف، فهو حكم الفقهاء المبني على أنّ وضع الضرائب الأُخر ـ باستثناء الجزية ـ على أهل الكتاب

(١) راجع: الوسيلة: ١٣٨، والنهاية: ٤٠٧، والمهذّب ١: ٤٠٥، ورياض المسائل ٢: ٤١٨، وجواهر الكلام ٢١: ٣٥٦.

ممنوع وغير مشروع(١).

ومن البديهي أنّ عدم قبول الجزية من قبل الكفّار بمعنى إبراز العداء للمسلمين، وتحيّن الفرصة للهجوم عليهم مرّة أُخرىٰ، فينحصر الأمر والحال هذا بقتالهم دفاعاً عن بيضة الإسلام وهذا هو عين الدفاع.

الناحية الأُخرىٰ: التخيير بين الإسلام والقتل بالنسبة إلى المشركين من غير أهل الكتاب.

إنّ تفريق الشريعة بين المشركين من أهل الكتاب والمشركين الذين هم من غير أهل الكتاب لاينافي المبني الذي أقمناه في صدر هذا البحث، ولا دلالة له على نفي أصالة الدفاع في الحروب الإسلاميّة. والمقصود بهؤلاء المشركين أمثال البوذيين، وأتباع المذهب الهندي، وبقيّة الأقوام والملل التابعين لبعض اللوائح المتروكة التي أكل عليها الدهر وشرب، ونظير ذلك ما هو رائج اليوم في بلدان شرق آسيا وقبائل إفريقية البدويّة واستراليا وأمريكا الجنوبيّة.

وباعتقادي أنّه بمراجعة أُخرى للمتون الدينيّة والأدلّة الشرعيّة نصل إلى أنّ التخيير بين الإسلام والقتل ليس حكماً استمرارياً، بل هو صرف حكم سياسيّ مربوط بصدر الإسلام من جهة الزمان ومحدود بمنطقة الحجاز من جهة المكان؛ ولذا نحن ندّعي أنّ ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربيّة ومنطقة الحجاز كان يستدعي ويحتّم على المسلمين أن ينشؤوا عاصمة خالية من وجود العدو، فكان ايجادها من قبل المسلمين المتحدّين والحاملين للإسلام ضرورة آنذاك؛ لأنّ المجموعة الوحيدة التي قامت بعمل جادٍ في مقابل الإسلام وسعت إلى الإطاحة به هي مشركو العرب. والقرائن التأريخيّة تشير إلى أنّ أتباع سائر الأديان مثل اليهود وحتّى المسيحيّين عندما خالفوا النبيّ ﷺ في بعض الأماكن، وكان لهم إقدام عمليّ

(١) الجامع للشرائع: ٣٢٨، وشرائع الاسلام ٢: ٢١٢، وجواهر الكلام ٢١: ٣٦٢.

ضدّه فإنّ ذلك: إمّا كان بتحريك المشركين لهم، وإمّا بالتعاقد والتعاهد مع المشركين القادرين على القتال والحرب ضدّ المسلمين وعليه كان الأمر بتطهير الجزيرة العرب من المشركين نتيجة طبيعية ولذا خيّروا بين الإسلام والقتل في سبيل تثبيت موقعية الإسلام في جزيرة العرب. وفي الحقيقة كان التخيير بين الإسلام والقتل مظهراً آخراً للحرب الدفاعيّة التي خاضها النبيّ ﷺ والمسلمون في صدر الإسلام، فهو أمر جزئي محدود بشرائط زمانيّة ومكانيّة خاصّة.

أدلّتنا على المدّعي المختار:

١ ـ اختصاص أدّلة هذا الحكم بالمشركين العرب.

إنّ الأدلّة التي استند إليها الفقهاء في الحكم بتخيير المشركين غير أهل الكتاب بين الإسلام والقتل، جميعها مختصّة بالمشركين العرب الذين هم أهل حرب وقتال، وقد استدلوا بأمثال:

أ ـ قال تعالى: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ...﴾ [(١)] فطبقُ قولِ المفسّرين أنّ المراد بالقوم الذين إمّا يقتلون، وإمّا يسلمون هم قبائل هوازن وثقيف وبنو حنيفة [(٢)].

إلّا أنّه يمكن احتمال كون الآية أساساً ليست في مقام تشريع القتال ابتداءً مع القوم المذكورين، بل تبيّن طريق التوبة للأشخاص الذين تخلّفوا عن النبيّ ﷺ في الحديبية، ولم يلتزموا بحدود الهدنة، وتقول الآية: من أجل قبول التوبة توجّهو إلى قتال القوم الذين لهم هذه الصفة ﴿أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ وفي هذه الحرب... إمّا أن تقتلوهم، وإمّا أن يسلموا.

ومن الواضح أنه طبق هذا الاحتمال فان الله ليس في مقام البيان اساساً حتى

(١) سورة الفتح، الآية: ١٦.

(٢) راجع: تفسير الطبريّ ٢٦: ٤٧، وتفسير ابن كثير ٧: ٥٣٢، والبحر المحيط ٨: ٩٢.

يقال أنه مع عدم ذكر الجزية وعهد الذمة يولد ذلك خللاً، ويدل على نحو الانحصار على التخيير بين الإسلام والقتل.

ب ـ قوله عزّ وجلّ: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ...﴾ [(١)].

فهذه الآية فيها بيان أنّه بعد انقضاء المهلة، وهي الشهور الأربعة المقرّة للمشركين العرب، يجب التوجّه إلى حربهم وقتالهم [(٢)].

ومن المعلوم إنهم كانوا أهل حرب وقتال، فلاتنافي كون الحرب قد شرعت دفاعية.

٢ ـ عدم أخذ النبيّ ﷺ الجزية من المشركين:

يقال: إنّ طريقة النبيّ ﷺ هذه هي مبنى تعامل الدولة الإسلامية مع المشركين.

وفي جواب هذا الدليل يجب أن يقال أيضاً: إنّ آية الجزية قد نزلت بعد فتح مكّة بمدّة مديدة [(٣)]. وقبل ذلك كان جميع الأقوام العربية من سكنة الحجاز مسلمين، فعليه أنّ عدم أخذ النبيّ ﷺ الجزية كان بسبب أنّ تشريع الجزية كان بعد نهاية حروب المسلمين والمشركين في العهد النبوي، ولذا لايمكن أن نعدّي هذا التعامل أو أن نجعل التعامل حكماً شرعياً يمتدّ إلى بعد عصر النبي ﷺ.

٣ ـ الروايات، فهي على طوائف:

أ ـ روايات أمثال رواية أبي بصير. قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجزية؟ فقال: *إنّما حرّم الله تعالى الجزية من المشركين العرب*» [(٤)].

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٥.

(٢) راجع: الميزان ١١: ٢٠٥.

(٣) مجمع البيان ٤: ٣١٨.

(٤) تهذيب الاحكام ٦: ١٧٢.، باب النوادر، ح ٩.

أو الحديث الوارد عن أمير المؤمنين عليه السلام: ***«لا يقبل من عربي جزية وإن لم يسلموا جوهدوا»*** (١).

إنّ هذه الروايات تحصّ وتنصّ على عدم أخذ الجزية من المشركين العرب، وأمّا المشركون الذين بعد عصر النبيّ صلى الله عليه وآله لا يصحّ فيهم هذا التخيير، وهو الإسلام والقتل ماداموا لم يهجموا على المسلمين.

ب ـ روايات تجوز عدم مقابلة المشركين غير العرب ومحاربتهم وتركهم لحال أنفسهم، أمثال:

رواية مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمّد عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: ***«تاركوا الترك ما تركوكم...»*** (٢).

أو حذيفة اليماني عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: ***«تاركوا الترك ما تركوكم...»*** (٣).

أو رواية مسعدة بن زياد أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ***«تاركوا الحبشة ما تركوكم...»*** (٤).

٤ ـ أدلّة عامّة تدلّ على جواز أخذ الجزية من غير المسلمين أمثال ما رواه مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: ***«إنّ النبي صلى الله عليه وآله كان إذا أراد أن يبعث أميراً على سرية أمره بتقوى الله عزّ وجلّ في خاصّة نفسه، ثمّ في أصحابه عامّة، ثمّ يقول:... وإذا لقيتم عدوّاً من المشركين فادعوهم إلى إحدى ثلاث، فإن هم أجابوكم إليها فاقبلوا منهم، وكفّوا عنهم: ادعوهم إلى الإسلام، وكفّوا عنهم، وادعوهم إلى الهجرة بعد الإسلام، فإن فعلوا فاقبلوا منهم، وكفّوا عنهم فان أبوا***

---

(١) دعائم الإسلام ١: ٣٨٠.

(٢) الشيخ الصدوق، علل الشرائع: ٣٩٢.

(٣) أمالي الطوسي ٥: ١.

(٤) قرب الإسناد: ٤٠.

هاتين فادعوهم إلى إعطاء الجزية...» [١].

ومن هذا القبيل روايات كثيرة فيها ذكر عدوّ الإسلام أو عدو المسلمين بصورة عامّة، وإن إحدى اقتراحات النبيّ ﷺ عقد الذمّة وأداء الجزية.

والوجه الآخر: لتقرير الإجماع: هو إجماعهم على مشروعيّة الحرب الابتدائية لفتح البلاد الكافرة في الإسلام، وهذا الإجماع عند الشيعة والسنة. والدليل عليه عبارة عن:

١ ـ جعلهم الجهاد الدفاعيّ اسماً للحرب في مقابل قسم آخر، والمراد بذلك القسم بقرينة كون الدفاع في مقابله، هو: الحرب الابتدائية. فانظر في ذلك إلى النهاية [٢] والمبسوط في فقه الإماميّة [٣] والسرائر الحاوي لتحرير الفتاوي [٤] والمختصر النافع [٥] ومنتهى المطلب [٦] والتذكرة [٧] والدروس الشرعيّة [٨] واللمعة الدمشقية [٩] والروضة [١٠] وكفاية الأحكام [١١] ورياض المسائل [١٢] وروضة الطالبين [١٣]

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٣٨ ـ ١٣٩، باب ما ينبغي لوالي الإمام... إذا سرىٰ في سرية، ح ٢.
(٢) النهاية: ٢٩٠.
(٣) المبسوط ٢: ٨.
(٤) السرائر ٢: ٤.
(٥) المختصر النافع: ١٠٩.
(٦) المنتهى ٢: ٩٠٠.
(٧) تذكرة الفقهاء ١: ٤١٠.
(٨) الدروس ٢: ٣٠.
(٩) اللمعة الدمشقية: ٧٢.
(١٠) الروضة البهية ٢: ٣٨١.
(١١) الكفاية: ٧٤.
(١٢) رياض المسائل ١: ٤٧٩.
(١٣) روضة الطالبين ٧: ٤١٦.

وإعانة الطالبين [١] والإقناع [٢] والبدائع والصنائع [٣].

قال كاشف الغطاء النجفيّ من أعلام الشيعة الإماميّة: «الجهاد ينقسم من جهة اختلاف متعلّقاته إلى أقسام خمسة:

أحدها: الجهاد لحفظ بيضة الإسلام إذا أراد الكفّار ـ المستحقّون لغضب الجبّار ـ الهجوم على أراضي المسلمين وبلدانهم وقراهم، وقد استعدّوا لذلك، وجمعوا الجموع لأجله؛ لتعلوا كلمة الكفر، وتهبط كلمة الإسلام، ويضربوا فيها بالنواقيس، ويبنوا فيها البيع والكنائس، ويعلنوا فيها سائر شعائر الكفر، ويكون الشرع باسم موسى وعيسى عليهما السلام، ويشتدّ الكفر ويتزايد باستيلاء القائلين بالتثليث وغيرها من المناكير النافين في الحقيقة لوحدة الصانع الخبير كالفرقة الأُروسيّة خذلهم الله بمحمّد صلى الله عليه وآله وآله.

والواجب هنا أنّه إن حصل من يقوم بذلك، سقط عن المكلّفين، وإلّا وجب على جميع أهل الإسلام ممّن له قدرة على الهجرة ومدخليّة في إذلال العدوّ، وكلّ من له قابليّة لجمع الجنود والعساكر أن يقوم بهذا الأمر مع غيبة الإمام وحضوره، ويعتبر الاستيذان منه وحضور المجتهد وغيبته على نحو ما سيجيء، وله الأخذ من أموال المسلمين بقدر الحاجة.

ثانيها: الجهاد لدفع الملاعنين عن التسلّط على دماء المسلمين وأعراضهم بالتعرّض بالزنا بنسائهم، واللواط بأولادهم، ويجب ذلك على من غاب أو حضر مع عدم قيام الحاضرين له.

ويجوز للرئيس المطاع في هذا القسم أن يأخذ من أموال المسلمين ما يتوقّف

---

(١) إعانة الطالبين ٤: ٢٠٦.

(٢) الاقناع ٢: ٢١٢.

(٣) البدائع ٧: ٩٨.

عليه دفع عدوّهم مع قيامهم بالدفع، مع حضور الإمام عليه السلام وعدم تسلّطه، أو غيبته، وحضور المجتهد وغيبته، وطلب الإذن منه أولى.

ثالثها: الجهاد لدفعهم عن طائفةٍ من المسلمين التقت مع طائفةٍ من الكفّار، فخيف من استلائهم عليها.

رابعها: الجهاد لدفعهم عن بلدان المسلمين وقراهم وأراضيهم، وإخراجهم منها بعد التسلّط عليها، وإصلاح بيضة الإسلام بعد كسرها، وإصلاحها بعد ثلمها، والسعي في نجاة المسلمين من أيدي الكفرة الملاعنين.

ويجب على المسلمين الحاضرين والغائبين ـ إن لم يكن في الثغور من يقوم بدفعهم عن أرضهم ـ أن يتركوا عيالهم وأطفالهم وأموالهم، ويهاجروا إلى دفع أعداء الله عن أولياء الله.

فمن كان عنده جاه بذل جاهه، أو مال بذل ماله، أو سلاح بذل سلاحه، أو حيلة أو تدبير صرفها في هذا المقام؛ لحفظ بيضة الإسلام وأهل الإسلام من تسلط الكفرة اللئام.

وهذا القسم أفضل أقسام الجهاد، وأعظم الوسائل إلى ربّ العباد، وأفضل من الجهاد... كما كان في أيّام النبيّ عليه وآله أفضل الصلاة والسلام.

ومن قتل في تلك الأقسام يقف مع الشهداء يوم المحشر، والله هذا هو الشهيد الأكبر، فالسعيد من قتل بين الصفوف؛ فإنّه عند الله بمنزلة الشهداء المقتولين مع الحسين عليه السلام يوم الطف، قد زخرفت لهم الجنان، وانتظرتهم الحور والولدان، وهم في القيامة أضياف سيّد الإنس والجان»[1].

وقال النوويّ: «وأمّا اليوم فهو (الجهاد) ضربان: أحدهما: أن يكون الكفّار

(١) كشف الغطاء ٢: ٣٨١.

مستقرّين في بلدانهم، فهو فرض كفاية، فإن امتنع الجميع منه أثموا وهل يعمّهم الإثم، أم يختصّ بالذين يدنوا إليه؟ وجهان...»(١).

وقال أيضاً: «الضرب الثاني: الجهاد الذي هو فرض عين، فإذا وطئ الكفّار بلدة للمسلمين، أو أطلّوا عليها ونزلوا ببابها قاصدين ولم يدخلوا، صار الجهاد فرض عين على التفصيل الذي نبيّنه إن شاء الله تعالىٰ»(٢).

حتّى بعضهم أنكر إطلاق الجهاد على الدفاع، وخصّه بالحرب الابتدائية، فهذا هو الشهيد الأوّل من فقهاء الشيعة الإماميّة حيث ذكر الدفاع وقال بعده: «وظاهر الأصحاب عدم تسمية ذلك كلّه جهاداً، بل دفاع. وتظهر الفائدة في حكم الشهادة والفرار وقسمة الغنيمة وشبهها»(٣).

٢ـ حكمهم بفرض الجهاد في كلّ سنة في الأقلّ. قال الشربيني: «تنبيه أقلّ الجهاد مرّة في السنة كإحياء الكعبة، ولقوله تعالىٰ: ﴿أَوَ لَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ﴾»(٤). وكذا قال الدمياطي.

وقال العلّامة الحلّي من فقهاء الإماميّة: «مسألة: وأقلّ ما يفعل الجهاد في كلّ عام مرّة واحدة، قال الله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ...﴾ أوجب بعد انسلاخ الأشهر الحرم الجهاد»(٥).

ونقل صاحب الجواهر عن الشيخ والشهيدين والكركي: «أنّ أقلّ ما يفعل الجهاد في السنة مرّة، بل عن الأخير دعوى الإجماع، وهو الحجّة إن تمّ»(٦).

---

(١) روضة الطالبين ٧: ٤١١.

(٢) المصدر نفسه ٧: ٤١٦.

(٣) الدروس الشرعية ٢: ٣٠.

(٤) مغني المحتاج ٤: ٢٠٩.

(٥) تذكرة الفقهاء ١: ٤٠٥، وسورة التوبة، الآية: ٥.

(٦) جواهر الكلام ٢١: ١٠.

٣ـ تخصيصهم لبعض الأحكام بالجهاد ونفيهم إيّاها عن الدفاع، كالاستيذان من الإمام، أو حرمة الفرار، أو أحكام تختصّ بالشهيد، كعدم غسله وتكفينه وهكذا...

فإنّ الظاهر منه أنّه يكون في قبال الدفاع حرب تسمّي بالجهاد وهو ما يقيدونه بالابتدائي له أحكام خاصّة لاتشمل الدفاع.

والحاصل ان الاجماع على جواز الحرب الابتدائية يستفاد من تقسيمهم الحرب إلى الابتدائية والدفاعية ومن حكمهم بوجوب الجهاد مرة في كل سنة ومن تخصيصهم بعض الاحكام بالجهاد الابتدائي فهذه امور ثلاثة.

المناقشة في الاجماع المذكور

يظهر بملاحظة ما قلناه أنّه لايمكن تسلم الاجماع استناداً إلى هذه الأمور الثلاثة.

أما الثالث منها: فهو منظور فيه لايكون مسلماً عند الكل أو الجل كما سنذكره عند البحث عن شمول الاحكام المجاهدين للمدافعين فنتظر.

واما الثاني: يكون متخذاً عن استظهارهم عن الآية الشريفة وتفسيرهم اياها بما يرونه او مبتن على استنادهم إلى بعض الأخبار وهو بالنسبة إلى الشيعة مضافاً إلى أنّه يختص بزمن خاص ـ لأن اكثرهم قائلين بعدمه في زمن غيبة الامام ـ اجماع مدركي. وكذلك الأول.

الفصل الثاني

السياسات الشرعيّة في حقل الدفاع

معنى السياسات الشرعيّة

إذا سبر الباحث المصادر الشرعيّة التي بأيدينا يجد أنّ للشرع حقولاً متعدّدة:

الحقل الأوّل: الأحكام أو قل محمولات يرتبها الشارع على أفعال الإنسان، وهي ما يعبّر عنها بالتكاليف الشرعية.

الحقل الثاني: المصالح أو غايات الأحكام، وهي تعدّ مبادئ للأحكام الشرعيّة، فالمحمولات لاتجعل إلّا لغرض التوصّل إلى تلك الغايات. وقد يشار في توضيح الأغراض إلى غايات خمس: أي حفظ النفس، والنسل، والمال، والعقل، والدين. قال الغزاليّ: «نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، ونسلهم، ومالهم، فكلّ ما يتضمّن حفظ هذه الأُصول الخمسة فهو مصلحة، وكلّ ما يفوّت هذه الأُصول فهو مفسدة»[1].

---

(١) المستصفى في علم الأُصول ٢: ٤٣٤.

وقال الخوارزميّ: «المصلحة هي حفظ ما قصده الشارع، وهو: دفع المفاسد عن خلقه»(١).

وقال الرازيّ: «إنّما المصلحة عبارة عن نفع اعتبره الشارع الحكيم لعباده من حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، وأموالهم»(٢).

وهكذا نرى في عبائر الفقهاء الشيعة فقال ابن فهد: «إنّما شرع العقوبات لحفظ المصالح الخمسة: فشرع حد الزنا لحفظ النسب، والقصاص لحفظ النفوس، وحد الردة لحفظ الدّين، وحدّ السرقة لحفظ المال، وحدّ الشرب لحفظ العقل»(٣).

والحقل الثالث: الأُصول السائدة والخطط الكلّية الحاكمة على الشريعة، فبجانب المصالح والمفاسد التي تكون عللاً لجعل الأحكام وتعدّ أغراضاً نرى عدّة من الأُصول والسياسات الحاكمة على الأحكام الشرعيّة لاتختصّ بباب دون أُخرى، فإذا نقدر على أن نفرض الأحكام الشرعية بمنزلة الجسد الإنساني، كان بالامكان أن نعد الأُصول هذه بمنزلة نفسه الجارية في بدنه، وإن طالبت المثال فانظر إلىٰ العدل حيث يتجلّى بأطواره وأشكاله في مختلف الأحكام الشرعيّة، أو انظر إلى الكرامة الإنسانية السائدة على جمّ من الأحكام الشرعيّة التي يكون موضوعها الإنسان.

وملاحظة تلك الأُصول السائدة ومكانتها يجب أن تكون من أهمّ المسائل لدى الباحث، فبالاستعانة بها يمكن حلّ ما يتراءى من التعارض والمزاحمة بين كثير من الأحكام الشرعيّة، ومن خصيصتها (أي: خصيصة تلك الأُصول) حكومتها على جميع الأحكام الشرعيّة الفرعيّة الأوّلية والثانوية؛ فإنّا نعلم أنّ الأحكام تحتاج إلى

(١) ارشاد الفحول: ٢٤٢.
(٢) المحصول في علم الأُصول، ٢: ٤٢٤.
(٣) مهذب البارع ٥: ٧.

موضوع ترد عليه ومتعلّق تتعلّق به، وانّهما قد يتّحدان، وقد يفترقان، فـفي مـثل وجوب الصلاة، الموضوع والمتعلّق أمر واحد، وفي مثل شرب الخمر مـختلفان. وذكر بعض الأُصوليين أنّ الموضوع أشبه شيء بالمعروض في مـقابل العـرض، ولكنّه مجرّد تشبيه، وعلى أن حال العنوان المأخوذ في الموضوع قد يكون عنواناً ثابتاً له مع قطع النظر عن العوارض والطوارئ التي تتغيّر الأحكـام بـها، فـيسمّى عنواناً أوّلياً، وأُخرى يكون من العوارض والطوارئ التي قد يـلحقها ويـتغيّر بـها حكمه، فيسمّى عنواناً ثابتاً. فالواجب في الوضوء هو مسح غسل اليدين والوجه وإيصال الماء إليها، ولكن عروض عنوان الضرر قد يوجب تـغيّر حكـمه وتـبدلّه بالتيمّم، وإذا زالت الضرريّة زال حكمها ومـع هـذا (أي: كـون الأحكـام الثـانوية تكاليفاً مجعولة في فرض عروض العناوين الثانوية) فالأُصول السائدة تقدّم على تلك الأحكام أيضاً. وقد أشار بعض الأعلام إلى هذه الجهة، وعبّر عن الأُصـول المبحوثة عنها بالأُمور المهمّة، وصرّح بأنّ أدلّة الأحكام الثانوية كالتقيّة لاتعترض هذه الأُصول وقال: انظر إلى أنّه لايمكن صرف الناس عن الاعـتقاد بـما يـجب اعتقادهم به شرعاً استناداً إلى طروّ عنوان ثانويّ، ولايجوز إضلال الناس وتحريف الكتاب لفظاً أو معنىً بعنوان ثانوي[١] فقال ما لفظه: «ثُمّ إنّ هاهنا موارد يـمكن القول باستثنائها من تلك الكلّية (أي: قاعدة جواز ارتكـاب المـحرمات إكـراهاً) ونذكر بعضها هاهنا منها بعض المحرّمات التي في ارتكاز المتشرّعة مـن العـظائم والمهمّات جدّاً كمحو كتاب الله الكريم ـ والعياذ بالله ـ بجميع نسخه وتأويله بـما يخالف الدين أو المذهب بحيث يوجب ضلالة الناس والردّ على الدين أو المذاهب بنحو يوجب الإضلال وهدم الكعبة المعظّمة ومحو آثـارها وكـذا قـبر النـبيّ ﷺ والأئمّة عليهم‌السلام كذلك، إلى غير ذلك، فإنّ الظاهر أنّ الأدلّة منصرفة عـن أمـثال ذلك

(١) المكاسب المحرّمة (الإمام الخميني) ٢: ١٤٨.

سيّما بعضها، وإنّما شرّعت التقية لبقاء المذهب الحقّ ولولاها لصارت تلك الأقليّة المحقّة في معرض الزوال... وتجويزها لمحو المذهب والدين خلاف غرض الشارع الأقدس»[١].

ولايخفى أنّ ما ذُكر إنّما هو من قبيل المصاديق للأصل السائد، أعني: أصالة المنع من توهين الشريعة وتضعيفها، والشاهد على ذلك ما رواه مسعدة بن صدقة حيث قال: «... وتفسير ما يتّقى مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلهم على غير حكم الحقّ وفعله، فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّة ممّا لايؤدّي إلى الفساد في الدين فإنّه جائز»[٢].

إذا عرفت هذا فنقول: إنّا إذا لاحظنا شيئاً بعنوان أنّه من الأُصول السائدة والسياسات الشرعيّة، فعلينا أن نراعي خصيصتها الملازمة لها، فالسياسات الشرعية أو قل الأُصول السائدة قوانين كلّية تعدّ استراتيجيات لمقنّن الشريعة التي تبتني عليها بقيّة الضوابط والقوانين الشرعية.

والفحصُ عن تلك الأُصول الكلّية التي تكون كلّاً منها خطّة عمل بارزة كان أحد الموارد التي اهتمّ بها الفقهاء وعلماء الدين من سالف الزمان إلى الآن؛ ولذلك قد عنوا بتأسيس الأصل في كلّ مسألة بجانب البحث عن مقاصد الشريعة، فالأصل في هذه الموارد قد يفسّر بقاعدة متّخذة من العمومات[٣]، وعلى هذا تنتهي سياسة الشارع الموجّهة نحو العقود واستحكامها إلى أصل يعبّر عنه بأصالة اللزوم في العقود. وفي سائر الموارد أيضاً يمكننا كشف القواعد العامّة والأخذ بها بعنوان السياسات الشرعية.

---

(١) المكاسب المحرّمة (الإمام الخميني) ٢: ١٤٨.
(٢) وسائل الشيعة ١٦: ٢١٦، باب ٢٥ وجوب التقيّة من أبواب الأمر والنهي، ح٦.
(٣) المكاسب (للشيخ مرتضى الأنصاري)، الطبعة الحجرية: ٢١٤.

وبذلك تفترق السياسات الشرعيّة عن القواعد الفقهية ؛ إذ القواعد أحكام عامّة تجري في مختلف أبواب الفقه، وتندرج فيها أحكام وفروع متشتّة، والعلاقةُ الكائنة بين القاعدة والأحكام المندرجة تحتها من قبيل ربط الكلّي بالجزئي، أي: من قبيل علاقة التطبيق، والحال أنّ العلاقة الموجودة بين السياسات والأحكام والفروع المرتبطة علاقة سببيّة وعلّية، فللسياسات تأثير في جعل تلك الأحكام.

وبما ذكرنا يتّضح الفرق بين السياسات والأغراض الشرعيّة أيضاً؛ إذ الأغراض غايات تترتّب على الأحكام، والحال أنّ في السياسات لاينظر إلى الترتّب الخارجيّ وتحقق السياسات عقيب الأحكام، بل يعتبر شمول السياسات لتلك الأحكام، وعدم تعدّي الأحكام عن دائرة السياسات.

وللشارع سياسات مختلفة في الحقول الثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والقانونيّة. وقد انبني على تلك الأُصول قوانينه وأحكامه. فمثلاً التوصّل إلى الإجراءات المانعة من وقوع الأجرام وسبق الإصلاح على العقوبة، وسبق التحكيم في الخصومات على القضاء فيها، تعدّ من السياسات الشرعيّة الجنائيّة، كما أنّ تسويغ الأعمال ذات الانتاج إذا فرض لها منفعة محلّلة وتسويغ انتاج لوازمها تعدّ من السياسيات الشرعية في حقل اقتصاد المجتمع وبينها الشارع في نصوص متعدّدة كرواية تحف العقول المعروفة في كتب القوم.

وعلى أيّ حال، لاستكشاف السياسات الشرعيّة طرق متعدّدة:

أ ـ الرجوع إلى نصوص تتضمّن بيان السياسات المرتبطة بالحقل الذي يكون مورداً للبحث، فإنّا نشاهد مجموعة من هذه النصوص في مختلف أبواب الفقه، وهي وإن كان عددها قليلاً جدّاً، فإنّ مضامينها عامّة يمكن أن نستخرجها بعنوان السياسات الشرعيّة، فإذا رأينا في باب العقوبات الشرعيّة رواية عن علي عليه السلام تقول:

«ليس في الحدود نظرة ساعة» [١] أو ***«... ولا شفاعة ولا كفالة ولا يمين في الحدّ»*** [٢]، يمكننا أن نعدّ هذين أصلين في العقوبة الشرعيّة، ونعبّر عنهما بلزوم المبادرة والحسم والصرامة في عقوبة المجرمين بالنسبة إلى من يتخلّف عن الشرع، ويتعدّى على الحقوق العامّة، ويرتكب ما يكون أهمّ من الاعتداء ضدّ الشخص الخاص.

ب ـ استقصاء جمع النصوص المتفرّقة ذات مضمون واحد، وكشف ذلك المضمون بعنوان السياسة الشرعيّة.

لا يخفى على الفطن الماهر بأساليب الكلام أنّه يمكن استنباط القاعدة الكلّية من طريق الاستقصاء وجمع عدّة من النصوص الشرعيّة التي تتّحد في مضمون واحد وأصل فارد، فالباحث في الأبواب الاقتصاديّة والجزائيّة يقدر على استخراج عدّة من السياسات الشرعيّة بعون ما ذكرنا.

ج ـ تفسير النصوص من طريق علل أحكامها والأمارات الحافّة بها.

ففي عدّة من النصوص تذكر علل الأحكام وحكمها، وبالاستناد إلى هذه العلل المذكورة يمكن أن نلاحظ النصّ في إطار أوسع، ونستقيه بعنوان السياسة الشرعيّة، فإذا نفي الحدّ في فرض وجود الشبهة، وعُلّل بأنّه قال رسول الله ﷺ: ***«ادرأوا عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلّوا سبيله؛ فإنّ الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة»*** [٣]، نتمكّن من جعل تلك الرواية كقاعدة كلّية، ونعبّر عنها بلزوم الاحتياط واتّخاذ الدقّة في إصدار الحكم على المتّهم، ولزوم تفسير القانون له لا عليه.

---

(١) تهذيب الأحكام ١٠: ٥٠.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٤: ٧٤.

(٣) السنن (للبيهقي) ٨: ٢٣٨.

أهمّ ما يمكن عدّه في السياسات العسكريّة الدفاعيّة

بعد أن عرفنا معنى السياسات الشرعيّة نركّز البحث في مصاديقها من قبيل ما نحن فيه، وهو حقل الدفاع، ونشير إلى أهمّها، وهي ما يلي:

أ ـ الإعداد والتهيّؤ العسكريّ.

ب ـ مراقبة الثغور والاطّلاع على أحوالها وأوضاعها، ومراقبة النشاطات العسكريّة التي تجريها سائر الدول.

ج ـ تنشيط السياسة الدفاعيّة وتفعيلها.

د ـ التجسّس على أحوال المخالفين والطابور الخامس.

١ ـ الإعداد والتهيّؤ العسكريّ

تركّز وتهتمّ الشّريعة بإعداد الجيش والتهيّؤ العسكريّ وتعبئة القوات والمعدّات العسكريّة، وهي إحدى السياسات التي تكون ذات مكانة مهمّة، وبها يمنع من وقوع الاعتداء، وتصون الأُمّة من كيد الأعداء الذين يتربصون بها الدوائر؛ فإنّ المجتمع الإنساني لايخلو من أفراد أو أقوام مختلفى الطّباع ومتضادي الأفكار فما من مجتمع يحملُ أفكاراً سامية وسنّة حميدة، ويمتلك الثروات التي ينتفع بها إلّا وهناك مجتمع آخر يضادّه في منافعه ويخالفه في سنّته، ولايعيشان معاً برهة من الدهر إلّا وينشب بينهم الخلاف، ويؤدّي كثيراً مّا إلى التغلّب والقهر. فالحروب المبيدة والاختلافات الداعية إليها ممّا لا مناص منها في المجتمعات الإنسانية، والمجتمعات هي هذه المجتمعات.

ويدلّ على ذلك ما نشاهده من تجهّر الإنسان في خلقه بقوىً لايستفاد منها إلّا للدفاع، كالغضب والشدّة في الأبدان والفكر في القهر والغلبة فهناك دافع فطريّ يحثّ المجتمع الإسلامي على أن يتجهّز دائماً بإعداد ما استطاع من قوّة ومن رباط

الخيل بحسب ما يفترضه من عدوّ لمجتمعه الصالح. وإليك الأدلّة الشرعيّة التي توجب الإعداد والتهيّؤ العسكريّ.

الأوّل: الكتاب المجيد، قال تعالىٰ: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ﴾ (١).

فقد أمر الله تعالى المؤمنين بقدر استطاعتهم بتهيئة القوّة الحربيّة، وما يحتاجون إليه قبال مالهم من الأعداء في الوجود أو في الفرض والاعتقاد.

فالإعداد: «اتّخاذ الشيء لغيره ممّا يحتاج إليه في أمره» (٢). ويؤخذ فيه كون الغرض التهيئة للمستقبل (٣) فهذا أمر منه سبحانه بأن يعدّوا السلاح قبل لقاء العدوّ (٤).

ومعنى القوّة: مايتقوّى به، ومن المعلوم بالبداهة أنّ إعداد القوّة المأمور بها تختلف باختلاف درجات الاستطاعة في كلّ زمان ومكان بحسبه، فما ترى في بعض العبائر من تخصيص القوّة ببعض آلات الحرب، يلزم أن يحمل على التمثيل، فقد روى مسلم في صحيحه عن عقبة بن عامر أنّه سمع النبيّ ﷺ وقد تلا هذه الآية على المنبر يقول: «... *ألا إنّ القوّة الرمي*...» (٥) قالها ثلاثاً وهذا كما قال بعض المفسّرين من قبيل حديث «الحج عرفة» (٦) بمعنى: أنّ كلّاً منهما أعظم إلّا أنّه كل في بابه؛ وذلك أنّ رمي العدوّ عن بعد بما يقتله أسلم من مصادمته على قرب بسيف أو رمح أو حربة.

---

(١) سورة الأنفال، الآية: ٦٠.

(٢) التبيان ٥: ٢١٧.

(٣) راجع: المنار ١٠: ٦١.

(٤) مجمع البيان ٤: ٥٢٩.

(٥) المستدرك على الصّحيحين ٢: ٣٢٨.

(٦) روح المعاني ١٠: ٢٥.

وإطلاق الرمي في الحديث يشمل كلّ ما يُرمىٰ به العدوّ: من سهم، أو قذيفة، أو منجنيق، أو طيّارة، أو بندقية، أو مدفع، وغير ذلك، وإن لم يكن كلّ هذا موجوداً أو معروفاً في عصره ﷺ؛ فإنّ اللفظ يشمله. والمراد به يقتضيه ولو كان قيّده بالسهام المعروفة في ذلك العصر، فكيف وهو لم يقيّده؟ وما يدرينا لعلّ الله أجراه على لسان رسول الله ﷺ مطلقاً؛ ليدلّ على العموم لأمّته في كلّ عصر بحسب ما يرمي به فيه، وهناك أحاديث أُخرى في الحثّ على الرمي بالسهام. على أنّ لفظ الآية أدلّ على العموم، لأنّ الأمر بالمستطاع موجّه إلى الأُمّة في كلّ عصر وزمان ومكان كسائر خطابات التشريع حتّى ما كان منها واردُ في سبب معيّن؛ إذ من قواعد الأُصول: أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

فالواجب على المسلمين في هذا العصر بنصّ القرآن صنع المدافع بأنواعها والبنادق والدبّابات والطيّارات والمناطير وإنشاء السفن الحربيّة بأشكالها المختلفة، ومنها الغوّاصات، ويجب عليهم تعلّم الفنون والصناعات التي يتوقّف عليها صنع هذه الأشياء وغيرها من أسلحة الحرب، بدليل أنّ الواجب لايؤدّىٰ إلّا به، ونحن سوف نبحث فيه مفصّلاً إن شاء الله تعالى، فانتظر.

وتفطّن لهذا بعض المفسّرين، فقال الآلوسي بعد أن فسّر القوّة بكلّ ما يتقوّىٰ به فى الحرب كائناً ما كان، وأنّ إطلاق القوّة عليه مبالغة[١]: «وأنت وتعلم أنّ الرميّ بالنبال اليوم لايصيب هدف القصد من العدوّ؛ لأنّهم استعملوا الرمي بالبندق والمدافع، ولايكاد ينفع معهما نبل، وإذا لم يقابلوا بالمثل عمّ الداء العضال واشتدّ الوبال والنكال، وملك البسيطة أهل الكفر والضلال، فالذي أراه ـ والعلم عند الله ـ تعيّن تلك المقابلة على أئمّة المسلمين وحماة الدين، ولعلّ فضل ذلك الرمي يثبت لهذا الرمي؛ لقيامه مقامه في الذبّ عن بيضة الإسلام، ولا أرى ما فيه من النار

---

(١) روح المعاني ١٠: ٢٤.

للضرورة الداعية إليه إلّا سبباً للفوز بالجنّة إن شاء الله تعالى. ولايبعد دخول مثل هذا الرمي في عموم قوله سبحانه: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ...﴾»[١].

وقوله تعالىٰ: ﴿...تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَتَعْلَمُونَهُمُ اللّهُ يَعْلَمُهُمْ...﴾ في مقام التعليل لقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾، أي: وأعدوا لهم ذلك لترهبوا وتخوّفوا به عدوّ الله وعدوّكم. ونحن نذكر فيما يأتي أنّ العمليّة الدفاعيّة تكون ذات غاية،ولاتكون سدىً أو متمحّضة في كونها عسكرية، والغاية تجري في جميع ما يرتبط بالدفاع، ومن جملته السياسات الدفاعيّة، فالإعدادُ والتهيّؤ أيضاً ذو غاية سنذكرها إن شاء الله تعالى.

وفي قوله سبحانه: ﴿وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ﴾ دلالة على أنّ المراد بغير الآخرين المستفاد من قوله «وآخرين» هم الّذين يعرفهم المؤمنون بالعداوة لله ولهم، والمراد بالآخرين وهم الذين لايعرفهم المؤمنون: كلّ من يضمر العداء والبغضاء للمسلمين، وهم المنافقون الذين يضمرون العداء، ويظهرون عكس ذلك ممّا يجعلهم في خفاء عن عيون المسلمين.

الثاني: السنّة، فمن طريق الجمهور:

أ ـ ما رواه مسلم عن هارون بن معروف، عن ابن وهب، عن عمرو بن الحارث، عن أبي علي، عن عقبة بن عامر قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: ***ستفتح عليكم أرضون، ويكفيكم الله، فلايعجز أحدكم أن يلهو بأسهمه***»[٢].

ب ـ روى البخاريّ بإسناده عن سلمة بن الأكوع قال: «مر النبيّ ﷺ على نفر من أسلم ينتضلون، فقال النبي ﷺ: ***ارموا بني إسماعيل، فإنّ أباكم كان رامياً ارموا...***»[٣].

---

(١) روح المعاني: ٢٥.

(٢) صحيح مسلم ٦: ٥٢.

(٣) صحيح البخاري ٣: ٢٢٧.

ج ـ روى ابن ماجة في سننه أنّه قال رسول الله ﷺ: ***«ارموا واركبوا، وأن ترموا أحبّ إليّ من أن تركنوا...»*** (١).

د ـ روى أيضاً بسنده عن عُقبة بن عامر الجهنيّ أنّه قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقرأ على المنبر ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ . . .﴾ ***ألا وإنّ القوة الرمي*** ثلاث مرّات» (٢).

هـ ـ روى البيهقي أيضاً عن الحارث بن يعقوب، عن عبدالرحمن بن شماسة، عن فقيم اللخمي عن عقبة بن عامر أنّه قال: قال رسول الله ﷺ: ***«من علم الرمي، ثمّ إنّه تركه فليس منا...»*** (٣).

و ـ وروى أيضاً عن عُقبة بن عامر الجهنيّ أنّه قال: سمعت النبي ﷺ يقول: ***إنّ الله عزّ وجلّ ليدخل الثلاثة بالسهم الواحد الجنة: صانعه يحتسب بصنعته الخير، والرامي به، والممدّ به»*** (٤).

ومن طريق الإمامية:

أ ـ ما رواه طلحة بن زيد عن أبي عبدالله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: ***«الرمي سهم من سهام الإسلام»*** (٥).

ب ـ وروي أيضاً: ***«أنّ الله عزّ وجلّ ليدخل في السهم الواحد الثلاثة الجنّة: عامل الخشبة، والمقوّي به في سبيل الله، والرامي في سبيل الله»*** (٦).

ج ـ عن علي عليه السلام أنّ رسول الله ﷺ قال: ***«إنّ لله ملائكة يصلّون على أصحاب***

---

(١) سنن ابن ماجة ٢: ٩٤٠.
(٢) المصدر السابق.
(٣) السنن الكبرى ١٠: ١٣.
(٤) المصدر السابق ١٠: ١٤.
(٥) الكافي ٥: ٤٩.
(٦) المصدر السابق ٥: ٥٠.

الخيل من اتّخذها فاعدّها في سبيل الله» (١).

د ـ عنه عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال صلى الله عليه وآله: *«صهل فرسي وعندي جبرئيل فتبسّم، فقلت له: تبسّمت ياجبرئيل؟ قال: وما يمنعني أنّ اتبسّم والكفّارُ ترتاع قلوبهم وترعد كُلاهم عند صهيل خيل المسلمين»* (٢).

هـ ـ عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله: «﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ *قال: سيف وترس»* (٣).

و ـ عن علي بن الحسين عليه السلام، عن أبيه، عن علي عليهم السلام: قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: *«علّموا أبناءكم الرمي والسباحة»* (٤).

الثالث: الإجماع: فقد أجمع فقهاء الفريقين على وجوب الإعداد والتهيؤ فيراجع كتبهم.

الرابع: العقل: فان العقل يستقل بضرورة الإعداد وتهيئة الأسباب، فلا ينبغي الإطناب فيه.

ضرورة تجهيز الدولة الإسلامية بالأسلحة الحديثة

ومن النكات المهمّة التي ينبغي أن تلاحظ هي: أنّ الدولة الإسلامية موظّفة ومكلّفة بتهيئة الأسلحة الحديثة، وجميع ما يعدّ من آلات الحرب الحديثة، ودليلنا على ذلك ما يلي:

الدليل الأوّل: أنّ ما نستكشفه من روح الشريعة هو جواز تهيئة الأسلحة اللازمة، وذلك من خلال الأدلّة الدالّة على ذلك:

---

(١) دعائم الإسلام ١: ٣٤٤.

(٢) المصدر السابق ١: ٣٤٥.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٤٢٧.

(٤) مستدرك الوسائل ١١: ١١٥.

منها: الأدلّة الدالة على مشروعيّة السبق والرماية: فقد ذكر القوم أنّ الغرض من تشريعهما الاستعداد للقتال، قال الحلّي في شرائعة: «وفائدتهما بعث العزم على الاستعداد للقتال والهداية لممارسة النضال»[١].

وأيضاً استدلوا لجوازهما: بالأدلّة الدالة على لزوم الإعداد للحرب، فهذا الشيخ الطوسيّ قال في أوّل كتاب السبق والرماية من مبسوطه بعد ذكر آية ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ...﴾ وبعد ذكر رواية عن عقبة بن عامر: بأنّ النبي ﷺ قال: «*ألا إنّ القوّة الرمي...*» قالها ثلاثاً ما لفظه: «وجه الدلالة: أنّ الله تعالى أمر بإعداد الرمي ورباط الخيل للحرب، ولقاء العدوّ والإعداد، وذلك لايكون إلّا بالتعلّم، والنهايةُ في التعلّم المسابقةُ بذلك؛ ليكد كلّ واحد نفسه في بلوغ النهاية...»[٢].

وقال العلّامة الحلّي في تذكرته: «عقد السبق والرمي شُرّع للاستعداد للقتال وممارسة النضال لدعاء الحاجة إليه في جهاد العدوّ...»[٣]. واستدل على جوازه من الكتاب بقوه تعالىٰ: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ...﴾. وكذا في المهذّب البارع[٤].

وقال في الروضة: «السبق والرماية، وهو عقد شُرّع لفائدة التمرّن على مباشرة النضال والاستعداد لممارسة القتال»[٥].

وكذا في المسالك؛ فإنّه قال في فائدتهما: «بعث العزم على الاستعداد للقتال، والهداية لممارسة النضال»[٦]. وقال: «أمر النبي ﷺ في عدّة مواطن لما فيه من

(١) شرائع الإسلام ٢: ٣٥٧.
(٢) المبسوط ٦: ٢٨٩.
(٣) تذكرة الفقهاء ٢: ٣٥٣.
(٤) المهذّب البارع ٣: ٨.
(٥) الروضة البهية ٤: ٤١٩.
(٦) مسالك الأفهام ٦: ٦٨.

الفائدة المذكورة، وهي من أهمّ الفوائد الدينيّة؛ لما يحصل بها من غلبة العدوّ في الجهاد لأعداء الله تعالى الذي هو أعظم أركان الإسلام»[(١)].

ولما ذكرنا جعل السبق والرماية من ملحقات كتاب الجهاد في بعض كتب أهل السنة فانظر في ذلك مثلاً إلى المحلّى[(٢)].

فيستفاد من ذلك كلّه: أنّ السبق والرماية ـ اللذين انعقد الاتّفاق على مشروعيّتهما ـ إنّما شُرّع جوازهما بداعي الاستعداد للقتال، والسهمُ والفرسُ لمّا كانا سلاحين يستعملان في الحرب غالباً، وذكرا في لسان الشارع.

وما يرى من الاختلاف في عبائر القوم في تعدّي السبق والرماية إلى غير الفرس والسهم إنّما يكون من حيث المسابقة والمراهنة عليهما، أي: جعل الرهان، وهذا كلام آخر لسنا بصدده، وإنّما المهمّ لنا ملاحظة الغاية في تشريع السبق والرماية في الفرس والسهم والحث عليهما، وهي ليست إلّا الاستعداد للحرب.

فيستنتج من ذلك: أنّ الاستعداد واجب ولايتمّ إلّا بالتعلّم ومواكبة التطوّر والتكنولوجية الحديثة. وممّا يدلّ على هذا الاستنتاج من أدلّة السبق والرمي قول النبيّ صلى الله عليه وآله المروي في كتب الفريقين ـ مع اختلاف يسير في العبائر ـ من أنّه: ***«لا سبق إلّا في خف، أو حافر، أو نصل»***[(٣)].

فإنّ النصل اسم عامّ لكلّ ما تراموا به فيالحرب، وقالوا: إنّه ضربان: أحدهما نشّابة، وهي للعجم، والآخر السهم، وهي للعرب. والمزاريق: وهي الردنيّيات والرماح والسيوف كلّ ذلك من النصل. ويجوز المسابقة عليه بعوض؛ لقوله تعالى:

---

(١) مسالك الأفهام ٦: ٦٨.

(٢) راجع: المحلّى ٧: ٣٥٤.

(٣) قرب الإسناد: ٨٨، والكافي ٥: ٤٩، ودعائم الإسلام ١: ٣٤٥، ومسند أحمد ٢: ٤٧٤، وسنن أبي داود ١: ٥٨٠.

﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم﴾ الآية، ولقوله: «*لا سبق إلّا في نصل، أو خف، أو حافر...*»[١].

والخفّ اسم عامّ لما قد يركب في الحروب، وهو أيضاً ضربان: إبل، وفيلة، «فأمّا الإبل فيجوز المسابقة عليه؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ ...﴾ وللخبر، والركاب الإبل، ولأنّ النبيّ ﷺ سابق بناقته العضباء»[٢].

ومن الطريف أنّ من لم يجوّز السبق بالفيلة استدلّ بأنّها لم تستعمل في الحرب، فنقل عنهم الشيخ الطوسي ﵀: «لأنّه ليس ممّا يكرّ ويفرّ. وقال آخرون: يجوز، وهو الأظهر والأقوىٰ؛ لعموم الخبر. وأمّا المسابقة على الخيل فجائز؛ لقوله: «ولا حافر»، ولقوله تعالى: ﴿...وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ...﴾ وقوله: من خيل ولا ركاب. وعليه الإجماع.

وأمّا البغال والحمير فقال قوم: لا تجوز المسابقة عليها؛ لأنّها لا تكرّ ولا تفرّ كالبقر، وقال أخرون: جائز، وهو الأقوى؛ لعموم الخبر»[٣].

وأيضاً قال: إنّ الملائكة لتنفر عند الرهان، وتلعن صاحبه، ما خلا الحافر والخف والريش والنصل[٤]. فقال المحقّق الحلّي: «ويدخل تحت النصل السهام والحراب والسيف. وتحت الخفّ الإبل وتحت الحافر الخيل والبغال والحمير»[٥].

وقال الشافعي: «وقول النبيّ ﷺ: «*لا سبق إلّا في خفّ، أو حافر، أو نصل*» يجمع معنيين: أحدهما: أنّ كلّ نصل رُمي به من سهم أو نشّابة، أو ما ينكأ العدوّ

---

(١) المبسوط ٦: ٢٩٠.

(٢) المصدر السابق ٦: ٢٩١، وسورة الحشر، الآية: ٦.

(٣) المبسوط ٦: ٢٩٢، وسورة الأنفال، الآية: ٦٠.

(٤) وسائل الشيعة ١٩: ٢٥١.

(٥) المختصر النافع: ١٦١.

نكايتهما، وكل حافر من خيل وحمير وبغال، وكلّ خفّ من إبل أو عراب داخل في داخل المعنى الذي يحلّ فيه الحسبق...»[(١)].

وقال السمرقندي: «تفسير المسابقة في النصل هو: الرمي بالسهام والرماح، وكلّ سلاح يمكن أن يرمىٰ به، فكانت المسابقة بذلك من باب تعلّم أسباب الجهاد، فكان مرخّصاً... وتفسير المسابقة بالحافر هو: عدوّ الفرس والحمار والبغل والمراد بالخفّ هو: الإبل والبقر؛ لأنّه قد يركب عليها في باب الجهاد بعضُ الناس»[(٢)].

وأيضاً قال في المغنيّ في إثبات اختصاص السبق بالثلاثة: «لأنّ غير هذه الثلاثة لايحتاج إليها في الجهاد كالحاجة إليها»[(٣)].

فيستفاد من ذلك أنّ السبق والرماية عامّ في جميع آلات الحرب، وأمّا اختصاصها بذكر الفرس والسهم، فلأنّهما غالبان في السلاح آنذاك، فافهم واغتنم.

ومنها (أي ومن تلك الأدلّة الدالّة على روح الشريعة جواز تهيئة الاسلحة أقوال الفقهاء في تفسير آلات الحرب والقتال، وإنّا وإن نذكر الكلام في أنحاء الدفاع وما يستخدم فيه، فإنّه لابأس بالإشارة إلى عبائرهم لإثبات ما نحن بصدد اثباته:

فعن ابن عبّاس في تفسير ﴿القوّة﴾ المذكورة في آية ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم...﴾ أنّ القوّة أنواع الأسلحة وقال: عكرمة: هي الحصون والمعاقل وفي الحديث: «***ألا أنّ القوّة الرمي***» وهي تشمل كلّ ما يرمىٰ به العدوّ من سهم أو قذيفة وغير ذلك[(٤)].

وممّا نصّ عليه الشافعية[(٥)]: أنّ العدوّ يرمىٰ أيضاً بالنار، وإنّ من آلات الحرب الدروع.

---

(١) الأم ٤: ٢٤٢.

(٢) تحفة الفقهاء: ٣٤٧.

(٣) المغني ١١: ١٢٩.

(٤) المحلّى ١٠: ٤١٥.

(٥) نهاية المحتاج ٨: ٦١.

وزاد ابن قدامة [١] أنّ من آلات الحرب الخيل والإبل والفيلة ونحوها، كما أنّ منها الأظافر؛ لقول عمر رضي الله عنه: «وفرّوا الأظافر في أرض العدوّ؛ فإنّه سلاح».

ومن الآلات الواردة في كتب الأحناف: المجانيق تنصب على الأعداء، والنبال يرمون بها، ونحو ذلك.

قال ابن عابدين [٢] إنّها تركت اليوم؛ للاستغناء عنها بالمدافع الحادثة والرصاص في زماننا.

وقال الحكم بن عمرو: أمرنا رسول الله ألّا نخفي الأظافر في الجهاد.

ونصّ فقهاؤنا الإماميّة [٣]: على جواز هدم الحصون، وكراهة إرسال الماء على العدوّ ومنعه عنهم، وإرسال النار وأمّا إلقاء السّم، فيحرم إن أمكن بدونه، ويجوز إن توقّف عليه الفتح.

قال صاحب الجواهر: «ويجوز محاربة العدوّ بالحصار، ومنع السابلة دخولاً وخروجاً، وبالمناجنيق، والتفنك، والقنابر، والأطواب، والبارود، ورمي الحيّات القاتلة والعقارب، وغيرها من الحيوانات، وهدم الحصون والبيوت، وقطع الأشجار، والقذف بالنار وإرسال الماء لينصرفوا به ومنعه عليهم ليموتوا عطشاً» [٤].

أمّا الزيدية: فاجازوا أيضاً الإحراق والإغراق إن تعذّر السيف، كما أجازوا الرمي بالحيّات والعقارب [٥].

وجاء في فقه الاباضيّة [٦]: والدفاع يكون بما قدرت عليه.

(١) المغني ٨: ٤٤٨.
(٢) حاشية ابن عابدين ٣: ٢٤٢.
(٣) انظر في ذلك الروضة البهية ٣: ٢١٩.
(٤) جواهر الكلام ٢١: ٦٥.
(٥) راجع: البحر الزخّار ٥: ٣٩٨.
(٦) نيل الأوطار ٧: ٣٣١.

ثم قال[١]: وأفضل السلاح السكين، ثُمّ السيف، ثُمّ الرمح. والأفضل في كلّ نوع أشدّه قطعاً... وإن لم يمسك الأفضل فلا إثم.

وليس من السلاح عصىً لم يكن في رأسها التي يضرب بها حديد، وإن كان في رأسها حديد فهي سلاح ولو لم يكن قاطعاً، ولا درع ولا درقة ومغفر ونحوهنّ، وما يستصحب في القتال.

وقال قبل ذلك[٢]: «ويدفع العدوّ عن نفسه، أو ماله، أو عنهما بما قدر عليه ممّا يرجون الدفع» ومثل لذلك.

ونصّ المالكية: أنّ من آلات القتال السيف والرمح، وقطع الماء عليهم حتى يغرقوا، وبالنار إن لم يكن بغيرها، وقد خيف منهم ولم يكم فيهم مسلم[٣].

ونصّوا على تحريم القتال بالنبال والرماح المسمومة وغيرها، وجاء في بلغة السالك[٤]: «المراد بآلة القتال جميع أنواع الأسلحة وما أُلحق بها كالقلاع».

الدليل الثاني: التمسّك بوجوب المقدّمة، فإنّ المقدّمة قد تنقسم إلى العقلية والشرعية والعاديّة بمعنى: ما يتوقّف الواجب عليها وإن كان فعلاً واقعيّاً كنصب السلّم ونحوه للصعود على السطح، إلّا أنّه لأجل عدم التمكّن من الطيران الممكن عقلاً فهي (أي العاديّة) أيضاً راجعة إلى العقلية؛ ضرورة استحالة الصعود من دون نصب السلّم عقلاً لغير الطائر فعلاً وإن كان طيرانه ممكناً ذاتاً.

فالعقليّة هي ما استحيل واقعاً وجود ذي المقدمة بدونه، ولا يشك اللبيب العارف بالأحوال الكائنة في العالم اليوم في أنّ القيام بالدفع عن البيضة الذي قد قلنا سابقاً بوجوبه وجوباً شرعيّاً موكّداً لايتمّ إلّا باتّخاذ الأسلحة الحديثة والمتطوّرة ذات

---

(١) نيل الأوطار ٧: ٣٣.

(٢) المصدر السابق: ٢٨٣.

(٣) حاشية الدسوقي ٢: ١٧٨.

(٤) راجع: فرائد الأُصول ١: ١٩٧.

التقنيّة العالية والتسلّح بها، وهذا من قبيل المقدّمات المفوّتة، أي: المقدّمات التي لها دخل في قدرة المكلّف على فعل المأمور به بحيث إنّه لولاها لما كان قادراً عليه.

وبعبارة أُخرىٰ: المراد من المقدّمات المفوّتة هي المقدّمات التي لها دخل في حصول الواجب بما له من القيود الشرعيّة في وقته على وجه لايتمكّن المكلّف من فعله في وقته بدون تلك المقدّمات، كالماء الذي تتوقّف الصلاة مع الطهارة عليه، والسّاتر الذي تتوقّف الصلاة مع السّتر عليه، وهكذا، أو كنفس حفظ القدرة التي يتوقّف عليها الواجب. فالمراد من المقدمات المفوتة هي: المقدمات العقلية التي يتوقّف عليها الواجب(١).

ولنختم الكلام بأستاذ الفقهاء وشيخ الطائفة الإماميّة في الأعصار الأخيرة، أعني: الشيخ جعفر النجفيّ طاب ثراه إذ قال في كتابه القيّم الموسوم بكشف الغطاء فيما يتعلّق بالمحاربة والمقاتلة: «**منها**: إعداد الأسلحة، والخيول والدروع على مقدار الحاجة إليها؛ فإنّها من شروطه، ويلزم الترتيب فيها، كترتيب الطهارة للصلاة. **منها**: طهارة اختياريّة كبرى كالبندق، والسيف، والرمح، والسهم، والخشب، فهو كالأغسال الرافعة للحدث الأكبر، ويختلف في المرتبة كاختلافها. **ومنها**: ما هو كالطهارة المائيّة الاختياريّة الصغرىٰ الرافعة للحدث الأصغر، كالخنجر، والسكين، وما صنع من الحديد على وضع العصا. **ومنها**: ما هو كالطهارة الترابيّة الاضطراريّة الغير الرافعة، كالحجارة، والعصا من الخشب، والضرب بالكفّين أو القدمين، ونحو ذلك على اختلاف مراتبها.

فلا يسوغ للمجاهد اختيار المرتبة المتأخّرة مع التمكّن من المتقدّمة، ولابدّ من طهارتها، كطهارة الماء والتراب، فلايجوز استعمال النجس منها، كآلة البندق، وباقي آلات السلاح إذا لم يكن لها صلاحيّة وقابليّة، فإذا أمكن تطهيرها من

---

(١) راجع: فوائد الأُصول ١: ١٩٧.

النجاسة بإصلاح أو صيقل وجب، وإذا تعذّر عذر، كمن صلّى بالثوب النجس.

ومنها: إعداد الجُنَن الواقية من لباس الحديد ونحوه؛ فإنّ هذا اللباس واجب على القادر إذا كان فيه حفظ للنفس ووقاية، وتسلّط على الكفّار أهل الشقاوة والغواية.

وهي شرط عند ملاقاة أعداء الله، كشرط اللباس للصلاة، ويترتّب بترتّبه، فبعضه كاللباس المحيط بتمام العورة، وبعضه كالمحيط ببعضها، وبعضها كاللباس المعتاد، وبعضها كالخارج عن الاعتياد إنّما يسوّغه الاضطرار، كوضع الحشيش وورق الأشجار، فإن فَقَدَ القدرة صلّىٰ وجاهد بلا لباس.

ومنها: إعداد الخيل والمراكب؛ فإنّها مكان المجاهد، وهو كمكان الصلاة. فنختار من الخيل الجياد السالمة من العيوب المخلة بالاستقرار لاضطرابها وعدم استقرارها، فيشتغل المجاهد عن التوجّه إلى الجهاد، ومن العيوب الأُخر المانعة عن النفع والباعثة على الضرر، كما لايجوز الصلاة على المكان المتحرّك المانع عن الاستقرار من بيت تبنٍ أو رمل لايتلبّد، أو دابة ونحوها.

ومنها: إعداد الطعام والشراب، ووفورهما، وحمل آلاته، وأوضاعها. وكلّما كان الزاد أدسم فهو لجلب القوّة أحكم؛ ولذلك دخل في التقوية على جميع العبادات من الصلاة وغيرها، وفي ذلك قال سيّد الأوصياء مخاطباً للغذاء: ***«لولاك ما عبدت ربّ الأرض والسماء»***[1].

٢ ـ المراقبة والتفتيش عن أحوال الثغور

ممّا حثّ الشارع عليه في برنامجه الدفاعيّ هو مراقبة الثغور وما يرتبط بالعدو الدول الأجنبية، وفيها جهتان:

---

(١) كشف الغطاء ٢: ٣٧٣ ـ ٣٧٤.

الأولى: مراقبة الثغور، وهي ما يعبّر عنها بالمرابطة، أي: الإقامة على حدود البلد سواءً لمجرّد الاستطلاع ومعرفة تحرّكات ونيّات العدوّ، أم الاستعداد لمواجهة العدو الذي أكّدت نية عدوانه، أم الإقامة في الثغور في قبال العدوّ؛ حذراً من غدره، فقالوا: المرابطة هي الإرصاد لحفظ الثغور[١]، وإنّها لاتتضمّن جهاداً، بل حفظاً واعلاماً[٢]، وإنّها الإقامة في الثغر لتقوية المسلمين على الكفّار[٣].

والمراد بالثغر: «الموضع الذي يكون بأطراف بلاد الإسلام بحيث يخاف هجوم المشركين منه على بلاد الإسلام. وكلّ موضع يخاف منه يقال له: ثغر لغة»[٤].

فيمكن لنا أن نثبت ضرورة المراقبة والاطّلاع بالأدلّة التي ذكروها للمرابطة:

فمنها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ وَاتَّقُواْ اللّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[٥] فإنّهم وإن اختلفوا في تأويل هذه الآية، فإنّه قد ذكروا المرابطة المصطلحة كإحدى الوجوه التي تعنيها الآية، فقال الشيخ الطوسي في ذيل الآية: «وأصل الرباط ارتباط الخيل للعدو، والربط: الشدّ... ثُمّ استعمل في كلّ مقيم في ثغر يدفع عمّن وراءه من أرادهم بسوء»[٦].

وقالوا: «الرباط هو المرابطة، فيكون بين اثنين أيضاً، يعني: أعدّوا لهم من الخيل ما يعدّونه لكم، كقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ...﴾... وهذه الآية تتضمّنّ جماع ما يتناوله التكليف؛ لأنّ قوله: ﴿اصْبِرُواْ﴾ يتناول لزوم العبادات واجتناب المحرّمات ﴿وَصَابِرُواْ﴾ يتناول ما يتّصل بالغير، كمجاهدة الجنّ

---

(١) شرائع الإسلام ١: ٢٣٤، تحرير الأحكام ٢: ١٣٥.

(٢) مختصر النافع: ١٠٩، قواعد الأحكام ١: ٤٧٩.

(٣) قواعد الأحكام ١: ٤٧٩.

(٤) مسالك الأنهام ٣: ١٨.

(٥) سورة آل عمران، الآية: ٢٠٠.

(٦) التبيان ٣: ٩٥.

والإنس، وما هو أعظم منها من جهاد النفس ﴿وَرَابِطُواْ﴾ يدخل فيه الدفاع عن المسلمين والذبّ عن الدين»[١].

وذكروا أنّ «﴿وَرَابِطُواْ﴾، أي: وأقيموا في الثغور رابطين خيلكم فيها مستعدّين للغزو»[٢].

فهذا الراونديّ قال في تفسير الآية: «اعلم أنّ المرابطة نوع من الجهاد، وهي أن يحبس الرجل خيله في سبيل الله؛ ليركبها المجاهدون، وأن يعينهم على الجهاد بسائر أنواع الإعانة....

ولا يرابط اليوم إلّا على سبيل الدفاع عن الإسلام والنفس...

والرباط ارتباط الخيل للعدو، والربط: الشدّ، ثُمّ استعمل في كلّ مقيم في ثغر يدفع عمّن وراءه من أرادهم بسوء.

وينبغي أن يحمل قوله تعالى: ﴿وَرَابِطُواْ﴾ على المرابطة؛ لأنّه العرف وهو الطارئ على أصل وضع اللغة...

و﴿رَابِطُواْ﴾، أي: أقيموا في الثغور رابطين خيلكم فيها، مترصّدين مستعدّين للغزو»[٣].

وكذا قال الطبري في جامعه: «﴿وَرَابِطُواْ﴾ معناه: ورابطوا أعداءكم وأعداء دينكم من أهل الشرك في سبيل الله، وأرى أنّ أصل الرباط: ارتباط الخيل للعدوّ كما ارتبط عدوّهم لهم خيلهم، ثُمّ استعمل ذلك في كلّ مقيم في ثغر يدفع عمّن وراءه ممّن أراده من أعدائهم بسوء، ويحمي عنهم من بينه وبينهم ممّن بغاهم بشرّ كان ذا خيل قد ارتبطها، أو ذا رجلة لا مركب له.

---

(١) مجمع البيان ٢: ٤٨٢.

(٢) جوامع الجامع ١: ٣٦٦.

(٣) فقه القرآن ١: ٣٣٢.

وإنّما قلنا: معنى ﴿وَرَابِطُواْ﴾ ورابطوا أعداءكم وأعداء دينكم؛ لأنّ ذلك هو المعنى المعروف من معاني الرباط، وإنّما توجّه الكلام إلى الأغلب المعروف في استعمال الناس من معانيه دون الخفي حتّى يأتي بخلاف ذلك ما يوجب صرفه إلى الخفي من معانيه حجّة يجب التسليم لها من كتاب أو خبر عن الرسول ﷺ أو إجماع من أهل التأويل»(١).

وقال الراغب الأصفهاني: «فالمرابطة ضربان: مرابطة في ثغور المسلمين، وهي كمرابطة النفس البدن؛ فإنّها كمن أُقيم في ثغر وفُوِّض إليه مراعاته، فيحتاج أن يراعيه غير مخلّ به، وذلك كالمجاهدة»(٢).

وذكر القرطبيّ في تفسيره: «فقال جمهور الأُمّة: رابطوا أعداءكم بالخيل، أي: ارتبطوها كما يرتبطها أعداؤكم»(٣).

ومنها: قوله ﷺ في حديث رواه ابن عباس سمعت رسول الله ﷺ يقول: ***«عينان لاتمسهما النار عين بكت من خشية الله وعين باتت تحرس في سبيل الله»***(٤).

ومنها: ما رواه سلمان عن رسول الله ﷺ: ***«رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه وإن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمله وأُجري عليه رزقه وأمن الفتّان»***(٥).

ومنها: ما عن فضالة بن عبيد قال: إنّ رسول الله ﷺ قال: ***«كلّ ميّت يختم على عمله، إلّا المرابط فإنّه ينمو له عمله إلى يوم القيامة، ويؤمن من فتّان القبر»***(٦).

---

(١) جامع البيان عن تأويل القرآن ٤: ٢٩٥.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن: ١٨٥.

(٣) تفسير القرطبي ٤: ٣٢٣.

(٤) مجمع الزوائد ٥: ٢٨٨. وبمضمونه في كتب الشيعة، منها مَنْ لايحضره الفقيه ١: ٣١٨.

(٥) صحيح مسلم ٦: ٥١.

(٦) سنن أبي داود ١: ٥٦١.

ومنها: إن يونس سأل أبا الحسن عليه السلام: «... مثل قزوين وعسقلان والديلم وما أشبه هذه الثغور؟ قال: نعم *(فليرابط)* قال: فإن جاء العدوّ إلى الموضع الذي هو فيه مرابط كيف يصنع؟ قال: ***يقاتل عن بيضة الإسلام...***»(١).

ومنها: إجماع الفريقين؛ فإنّه لا كلام عندهم في رجحان المرابطة بمعنى الإقامة لحفظ الثغر من هجوم المشركين الذي هو الحدّ المشترك بين دار الشرك ودار الإسلام، أو كلّ موضع يخاف منه، وإنّما الكلام في أنّهم حكموا باستحبابه لا بوجوبه.

فالذي ينبغي أن يقال: إنّهم: إمّا أرادوا صورة فقد الضرر بعدمها على الإسلام. وهذا صاحب الجواهر أوّل كلام التنقيح القائل بوجوب المرابطة على المسلمين كفاية بأنّه يريد حال الضرر بعدمها على الإسلام(٢).

وإمّا لاحظوا المرابطة كعبادة فردية؛ ولذا جعلوا لها حدّاً من حيث القلّة والكثرة وتكلّموا على النذر لها فراجع المطوّلات في ذلك.

والجهة الثّانية: مراقبة أحوال العدوّ والدول الأجنبية. ولايخفى أنّ التحرّكات العسكريّة وغيرها للعدوّ، والاطّلاع على مواقعه وأسراره النظاميّة والاقتصاديّة وعلى عدّته، وعدّتُه من أهمّ الأسباب في الدفاع.

فلا محيص للحكومة الإسلاميّة من العناية والاهتمام بهذه المسألة المهمّة الحياتية التي تدخل في تقوية الملك والدولة. وقد كان النبيّ صلى الله عليه وآله يهتمّ بهذه المسألة في الغزوات والسرايا.

كيف؟! وعمل النبيّ صلى الله عليه وآله في حروبه على ذلك والأخبار الواردة المستفيضة بل المتواترة إجمالاً تدلّنا على أهميّة هذا الأمر:

أ ـ ففي سيرة ابن هشام في سريّة عبدالله بن جحش: «وبعث رسول الله صلى الله عليه وآله

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٢٥، والكافي ٥: ٢١، وعلل الشرائع ٢: ٦٠٤.

(٢) راجع: جواهر الكلام ٢١: ٣٨.

عبدالله بن جحش... وبعث مع ثمانية رهط من المهاجرين، ليس فيهم من الأنصار أحد، وكتب له كتاباً، وأمره أن لاينظر فيه حتّى يسير يومين، ثُمّ ينظر فيه، فيمضي لما أمره به، ولايستكره من أصحابه أحداً... فلمّا سار عبدالله بن جحش يومين فَتَحَ الكتاب، فنظر فيه، فإذا فيه «***إذا نظرت في كتابي هذا فامض حتّى تنزل نخلة بين مكّة والطائف، فترصّد بها قريشاً، وتعلّم لنا من أخبارهم***» فلمّا نظر عبدالله بن جحش في الكتاب قال: سمعاً وطاعة، ثُمّ قال لأصحابه: قد أمرني رسول الله ﷺ أن أمضي إلى نخلة أرصد بها قريشاً حتى آتيه منهم بخبر...»(١).

ب ـ وفي المغازي للواقدي في غزوة بدر الكبرى ما ملخّصه: «قالوا: ولما تحيّن رسول الله ﷺ انصراف العِير من الشام ندب أصحابه للعِير، وبعث رسول الله ﷺ طَلْحَة بن عُبَيْدالله وسعيد بن زيد قبل خروجه من المدينة بعشر ليالٍ يتحسّسان خبر العِير حتّى نزلا على كَشَد الجهنّي بالنخبار... فأجارهما، وأنزلهما، ولم يزالا مقيمين عنده في خباء حتّى مرّت العِير فنظرا إلى القوم وإلى ما تحمل العِير، وجعل أهل العِير يقولون: ياكَشَد، هل رأيت أحداً من عيون محمّد؟ فيقول: أعوذ بالله، وأنّىٰ عيون محمّد بالنخبار؟! فلمّا راحت العِير باتا حتّى أصبحا، ثُمّ خرجا، وخرج معهما كَشَد خفيراً... فخرجا يعترضان النبيّ ﷺ، فلقياه بتُربان... وقدم كَشَد بعد ذلك، فأخبر النبيّ ﷺ سعيدُ وطلحةُ إجارته إيّاهما، فحيّاه رسول الله ﷺ»(٢).

ج ـ وفي صحيح مسلم بسنده عن أنس بن مالك، قال: «بعث رسول الله ﷺ بُسَيْسَة عيناً ينظر ما صنعت عِير أبي سفيان»(٣) ورواه البيهقي عن مسلم، ورواه أبو داود في السنن أيضاً بسنده عن أنس.

---

(١) سيرة ابن هشام ٢: ٢٥٢.

(٢) المغازي ١: ١٩ ـ ٢٠.

(٣) صحيح مسلم ٣: ١٥١٠.

د ـ وفي سيرة ابن هشام في غزوة بدر أيضاً ما ملخّصه: «ثُمّ ارتحل رسول الله ﷺ من ذَفِرَان: ثُمّ نزل قريباً من بدر، فركب هو ورجل من أصحابه... حتى وقف على شيخ من العرب، فسأله عن قريش وعن محمّد وأصحابه وما بلغه عنهم... ثُمّ رجع رسول الله ﷺ إلى أصحابه، فلمّا أمسى بعث علي بن أبي طالب والزبير بن العوّام وسعد بن أبي وقّاص في نفر من أصحابه إلى ماء بدر يلتمسون الخبر له عليه... فأصابوا راوية لقريش، فيها أسلم غلام بني الحجّاج، وعريض أبو يسار غلام بني العاص، فأتوا بهما وسألوهما ورسول الله ﷺ قائم يصلّي، فقالا: نحن سقاة قريش بعثونا نسقيهم من الماء، فكره القوم خبرهما، ورجوا أن يكونا لأبي سفيان، فضربوهما، فلمّا أذْلَقوهما قالا: نحن لأبي سفيان، فتركوهما، وركع رسول الله ﷺ وسجد سجدتيه، ثُمّ سلّم، وقال: ***«إذا صدقاكم ضربتموهما، وإذا كذباكم تركتموهما، صدقا والله إنّهما لقريش، أخبراني عن قريش»***، قالا: هم والله وراء هذا الكثيب... فقال لهما: رسول الله ﷺ: ***«كم القوم؟»*** قالا: كثير، قال: ***«ما عدتهم؟»*** قالا: لاندري، قال: ***«كم ينحرون كلّ يوم؟»*** قالا: يوماً تسعاً ويوماً عشراً فقال رسول الله ﷺ: ***القوم فيما بين التسع مئة والألف. ثُمّ قال لهما فمن فيهم من أشراف قريش؟*** قالا: عتبة بن ربيعة وشيبة بن ربيعة وأبو البختري بن هشام... فأقبل رسول الله ﷺ على الناس، فقال: ***هذه مكّة قد ألقت إليكم أفلاذ كبدها***»[(١)].

هـ ـ وفي التراتيب الإدارية قال: «وفي ترجمة أبي تميم الأسلمي من طبقات ابن سعد: هو أرسل غلامه مسعود بن هنيدة من العرج على قدميه إلى رسول الله ﷺ يخبره بقدوم قريش عليه وما معهم من العدة والعدد والخيل والسلاح ليوم أُحد»[(٢)].

و ـ وفي المغازي للواقدي في غزوة أُحد: «وبعث النبيّ ﷺ عينين له أنساً

---

(١) سيرة ابن هشام ٢: ٢٦٧.

(٢) التراتيب الإدارية ١: ٣٦٢.

ومؤنساً ابني فضالة ليلة الخميس، فاعترضا لقريش بالعقيق، فسارا معهم حتى نزلوا بالوِطاء، فأتيا رسول الله ﷺ فأخبراه»[(١)].

ز ـ وفي سيرة ابن هشام في غزوة أُحد بعدما انصرف قريش: «ثُمّ بعث رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب، فقال: ***اخرج في آثار القوم، فانظر ماذا يصنعون وماذا يريدون، فان كانوا قد جنبوا الخيل وامتطوا الإبل، فإنّهم يريدون مكّة، وإن ركبوا الخيل وساقوا الإبل، فإنّهم يريدون المدينة. والذي نفسي بيده لئن أرادوها لأَسيرنّ إليهم فيها ثُمّ لأُناجِزَنَّهم. قال علي: فخرجت في آثارهم أنظر ماذا يصنعون، فجنبوا الخيل، وامتطوا الإبل، ووجّهوا إلى مكّة***»[(٢)].

ح ـ وفي سيرة ابن هشام في غزوة الخندق ما ملخّصه: «ثُمّ إنّ نعيم بن مسعود... أتى رسول الله ﷺ فقال: يارسول الله، إنّي قد أسلمت، وإنّ قومي لم يعلموا بإسلامي، فمرني بما شئت، فقال رسول الله ﷺ: ***إنما أنت فينا رجل واحد فخذِّل عنّا إن استطعت، فإنّ الحرب خدعة.*** فخرج نعيم بن مسعود حتّى أتى بني قُريْظة ـ وكان لهم نديماً في الجاهلية ـ فقال: ***يا بني قريظة، قد عرفتم وُدّي إيّاكم، وخاصة ما بيني وبينكم،*** قالوا: صدقت، لست عندنا بمتَّهم، فقال لهم: ***إنّ قريشاً وغطفان ليسوا كأنتم: البلد بلدكم، فبه أموالكم وأبناؤكم ونساؤكم، لاتقدرون على أن تحوَّلوا منه إلى غيره، وإنّ قريشاً وغطفان قد جاؤوا لحرب محمّد وأصحابه، وقد ظاهرتموهم عليه، وبلدهم وأموالهم ونساؤهم بغيره، فليسوا كأنتم، فإن رأوا نُهزة أصابوها، وإن كان غير ذلك لحقوا ببلادهم، وخلّوا بينكم وبين الرجل ببلدكم ولا طاقة لكم به إن خلا بكم، فلا تقاتلوه مع القوم حتّى تأخذوا منهم رَهْناً من أشرافهم،*** يكونون ***بأيديكم ثقةً لكم على أن تقاتلوا معهم محمّداً حتّى تناجزوه،***

---

(١) المغازيّ ١: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٢) سيرة ابن هشام ٣: ١٠٠.

فقالوا له: قد أشرت بالرأي.

ثُمّ خرج حتّى أتى قريشاً، فقال لأبي سفيان... قد عرفتم ودّي لكم، وفِراقي محمّداً، وإنّه قد بلغني أمر قد رأيت عليّ حقّاً أن أبلغكموه؛ نصحاً لكم، ما كتموا عنّي، فقالوا: نفعل، قال تعلّموا أنّ معشر يهود قد ندموا على ما صنعوا فيما بينهم وبين محمد، وقد أرسلوا إليه أنّا قد ندمنا، فهل يرضيك أن نأخذ من القبيلتين ـ من قريش وغطفان ـ رجالاً من أشرافهم، فنعطيكهم، فتضرب أعناقهم، ثُمّ نكون معك... ثُمّ خرج حتّى أتىٰ غطفان، ثُمّ قال لهم مثل ما قال لقريش.

فلمّا كانت ليلة السبت... أرسل أبو سفيان ورؤوس غطفان إلى بني قُريظة أن اغدوا للقتال حتى نُناجز محمّداً... فأرسلوا إليهم أنّ اليوم يوم السبت... لانعمل فيه شيئاً... ولسنا مع ذلك بالذين نقاتل معكم محمداً حتى تُعطونا رُهُناً من رجالكم، يكونون بأيدينا ثقة لنا...

فلما رجعت إليهم الرسل بما قالت بنو قُريظة، قالت قريش وغطفان: والله إنّ الذي حدّثكم نعيم بن مسعود لحقّ، فأرسلوا إلى بني قُريظة: إنّا والله لاندفع إليكم رجلاً واحداً من رجالنا، فإن كنتم تريدون القتال فاخرجوا فقاتلوا، فقالت بني قريظة حين انتهت الرسل إليهم بهذا: إنّ الذي ذكر لكم نُعيم بن مسعود لحقّ، ما يريد القوم إلّا أن يقاتلوا، فإن رأوا فرصة انتهزوها، وإن كانت غير ذلك انشمروا إلى بلادهم، وخلّوا بينكم وبين الرجل في بلدكم... وخذّل الله بينهم، وبعث الله عليهم الريح...»(١).

ط ـ والمغازي للواقديّ في غزوة الخندق قال: «قال خوّات بن جبير: دعاني رسول الله ﷺ ونحن محاصرو الخندق، فقال: ***انطلق إلى بني قُريظة، فانظر***

(١) سيرة ابن هشام ٣: ٢٤٠.

هل ترى لهم غرّة أو خللاً من موضع فتخبرني. قال: فخرجت من عنده غروب الشمس، فتدلّيت من سلع وغربت لي الشمس...»[(١)].

ي ـ وفيه أيضاً في غزوة بني المصطلق ويقال لها غزوة المُرَيسيع باسم ماء لهم يسمّى بذلك، قال: «إنّ سيّد بني المصطلق الحارث بن أبي ضرار قد سار في قومه ومن قدر عليه من العرب فدعاهم إلى حرب رسول الله فابتاعوا خيلاً وسلاحاً وتهيّأوا للمسير إلى رسول الله ﷺ، وجعلت الركبان تقدم من ناحيتهم، فيخبرون بمسيرهم، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ، فبعث بُرَيدة بن الحُصَيب الأسلمي يعلم علم ذلك، واستأذن النبيّ ﷺ أن يقول، فأذن له، فخرج حتى ورد عليهم ماءهم، فوجد قوماً مغرورين قد تألّبوا وجمعوا الجموع، فقالوا: من الرجل؟ قال: رجل منكم، قدمت لما بلغني عن جمعكم لهذا الرجل، فأسير في قومي ومن أطاعني، فتكون يدنا واحدة حتى نستأصله. قال: الحارث بن أبي ضِرار: فنحن على ذلك، فعجّل علينا. قال بُريدة: أركب الآن فآتيكم بجمع كثيف من قومي ومن أطاعني. فسرّوا بذلك منه، ورجع إلى رسول الله ﷺ، فأخبره خبر القوم...»[(٢)].

ك ـ وقال الطبرسيّ: «وبعث ﷺ بين يديه عيناً له من خزاعة يخبره عن قريش: وسار رسول الله ﷺ حتى إذ كان بغدير الاشطاط قريباً من عُسفان أتاه عينة الخزاعي، فقال: إنّي تركت كعب بن لؤي وعامر بن لؤي قد جمعوا لك الأحابيش وجمعوا جموعاً، وهم قاتلوك أو مقاتلوك وصادّوك عن البيت، فقال ﷺ: روحوا فراحوا»[(٣)].

ل ـ وفي المغازي أيضاً في غزوة حنين ما ملخّصه: «قالوا: ودعا رسول الله ﷺ

(١) المغازي ١: ٤٦٠.
(٢) المصدر السابق: ٤٠٤.
(٣) مجمع البيان ٥: ١١٧.

عبدالله بن أبي حَدْرَد الأسلمي، فقال: انطلق فادخل في الناس حتّى تأتي بخبر منهم، وما يقول مالك. فخرج عبدالله، فطاف في عسكرهم، ثُمّ انتهى إلى ابن عُوْف، فيجد عنده رؤساء هَوازن، فسمعه يقول لأصحابه...: فإذا كان في السحر فصُفّوا مواشيكم ونساءكم وأبناءكم من ورائكم، ثُمّ صفّوا صفوفكم، ثُمّ تكون الحملة منكم، واكسروا جفون سيوفكم... واحملوا حملة رجل واحد، واعلموا أنّ الغلبة لمن حمل أوّلاً. فلمّا وعى ذلك عبدالله بن أبي حَدْرَد رجع إلى النبي ﷺ فأخبر بكلّ ما سمع...»(١).

م ـ وفي طبقات ابن سعد في سرية أُسامة بن زيد: «أمر رسول الله ﷺ الناس بالتهيّؤ لغزو الروم. فلمّا كان من الغد دعا أُسامة بن زيد، فقال: ***سر إلى موضع مقتل أبيك فأوْطِئْهم الخيل؛ فقد ولّيتك هذا الجيش، فأغِزْ صباحاً على أهل أُبْنَى، وحرّق عليهم، وأسرِع السير تَسْبِق الأخبار، فإن ظفرك الله فأقلِلِ اللبث فيهم، وخذ معك الأدلّاء، وقدّم العيون والطّلائع أمامك***»(٢).

ن ـ وفي التراتيب الإدارية قال: «وفي البخاريّ في قِصّة الهجرة عن عائشة قالت: وكان عبدالله بن أبي بكر يأتيهما بأخبار قريش وهو غلام شاب فطن، فكان يبيت عندهما، ويخرج من السحر، فيبيت مع قريش»(٣).

وترجم فيها أيضاً لبشر بن سفيان العتكيّ، فذكر فيها: أنّه ﷺ أرسله إلى مكّة يتجسّس له أخبار قريش.

وترجم فيها أيضاً لخبيب بن عدي الأنصاريّ، فذكر عن البخاريّ: بعث رسول الله ﷺ عشرة رهط عيناً. وأمّر عليهم عاصم بن ثابت. ثُمّ نقل أيضاً عن تخريج ابن

---

(١) المغازي ٢: ٨٩٣.

(٢) طبقات ابن سعد ٢: ١٣٦.

(٣) التراتيب الإدارية ١: ٣٦١.

أبي شيبة أنّه ﷺ بعثه وحده عيناً لقريش [١].

س ـ وفي نهج البلاغة في كتابه عليه السلام إلى قثم بن العباس عامله على مكة: «***أمّا بعد فإنّ عيني بالمغرب كتب إليّ يُعلِمُني أنّه وُجّه إلى الموسم أناسٌ من أهل الشام، العُمْي القلوب الصمّ الأسماع الكُمْه الأبصار الذين يَلْبِسُون الحقّ بالباطل...فأقم على ما في يديك قيام الحازم الصليب...***» [٢].

ع ـ وفي تحف العقول في وصية أمير المؤمنين عليه السلام لزياد بن النضر حين أنفذه على مقدمته الى صفين: «***اعلم أنّ مقدّمة القوم عيونهم، وعيون المقدّمة طلائعهم، فإذا أنت خرجت من بلادك ودنوت من عدوّك، فلا تسأم من توجيه الطّلائع في كلّ ناحية وفي بعض الشعاب والشجر والخمر، وفي كلّ جانب، حتّى لا يغيركم عدوّكم، ويكون لكم كمين... وإذا نزلتم بعدوّ أو نزل بكم،فليكن معسكركم في أقبال الأشراف، أو في سِفَاح الجبال، أو أثناء الأنهار، كيما يكون لكم رداءاً، ودونكم مرداً. ولتكن مقاتلتكم من وجه واحد أو اثنين واجعلوا لكم رقباء في صياصي الجبال وبأعلى الأشراف وبمناكب الأنهار، لكم لئلّا يأتيكم عدوّ من مكان مخافة أو أمن...***» [٣].

ف ـ وفي دعائم الإسلام: عن عليّ عليه السلام: «أنّه رأى بعثة العيون والطلائع بين أيدي الجيوش، وقال: ***إنّ رسول الله ﷺ بعث عام الحديبية بين يديه عيناً له من خُزاعة***» [٤].

ص ـ وفي شرح ابن أبي الحديد عن كتاب الغارات: «إنّ معاوية اختلق كتاباً نسبه إلى قيس بن سعد، وقرأه على أهل الشام... فشاع في الشام كلّها: أنّ قيساً

(١) التراتيب الإدارية ١: ٣٦٢.
(٢) نهج البلاغة: ٩٤٢.
(٣) تحف العقول: ١٩١.
(٤) دعائم الإسلام ١: ٣٦٩.

صالح معاوية، وأتت عيون علي بن أبي طالب إليه بذلك، فأعظمه وأكبره، وتعجّب له ...»[١].

٣ ـ تنشيط السياسة الدفاعية وتفعيلها

السياسة الدفاعيّة التي اتّخذها الإسلام سياسة عاملة تتقدّم في نشاطاتها، وتعتمد على الدفاع أوّلاً وأصالةً وبعكس ما نسمّيه بالدفاع المنفعل الذي يتخبّط في اتّخاذ المواقف المصيريّة اتّجاه العدوّ، ففي الوقت الذي يحث الإسلام على الوقوف إزاء العدوّ، يصرّ على تنشيط السياسة الدفاعية، فلا يقصد بها دفع الاعتداء فحسب بل يكون من السمات فيها دفع الاعتداء، فإذا هُدِّدت بيضة الإسلام، وتوجّهت نحوها الأخطار (وهي التي يجب الدفاع عنها بناءً على ما ذكرناه سابقاً)، فيُفترَض على الدولة الإسلامية الحدُّ من الاعتداء، والمنعُ من وقوعه، وصون الملّة والبلد منه.

بعبارة أُخرى: أنّ الكفاح والنضال والحيلولة من وقوع الاعتداء يعدّ في الإسلام سياسة أصليّة، ومن أهمّ أُسس الدفاع، فهو مقدّم على الوقوف إزاء الاعتداء الفعليّ.

إنّ تنشيط السياسة الدفاعيّة وتفعيلها يبحث من جهتين:

الأُولى: من جهة الزمان والمكان.

والجهة الأُخرى: من جهة الأساليب والطرق التي يتّخذها المدافع في عمله.

وأمّا الجهة الأُولىٰ: فالمقصود بها أنّ الدولة الإسلامية تتكفّل بمراقبة الأوضاع السياسيّة، وتدرس الأحوال الطارئة عليها وما يتعلّق بالأمن، وتتصدّى لتقييم الأخطار وما يهدّد البيضة فعلاً، فإذا أَحْرَزَت انثلام البيضة بما سيقع في المستقبل

---

(١) شرح نهج البلاغة ٦: ٦٣.

فلايجوز لها أن تتهاون وتتقاعس في الدفاع عنها، وتنتظر العدوّ ريثما يهجم عليها، بل لابدّ من أن تكون على أتمّ الاستعداد في كلّ زمان ومكان.

وإنّا وإن قلنا سابقاً ـ عند البحث عن الركن الأوّل الذي يوجب الدفاع وهو الاعتداء ـ إنّ وجوب الدفاع يكون فعليّاً فيما إذا هجم العدوّ. فإنّ أخذ الإجراءات اللازمة تكون مصداقاً من مصاديق الدفاع. وإن كان العدوّ لم يهجم بعد، إلّا أنّه يخشى منه. والمستند الشرعيّ لتنشيط السياسة الدفاعيّة في كلّ زمان ومكان ما يلي:

الدليل الأوّل: القرآن الكريم، ونذكر آيتين على ذلك:

أ ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن نَّكَثُواْ أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُواْ أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ﴾[١].

يدلّ على جواز القتال والحرب الدفاعيّة في أيّ زمان ومكان بمجرّد نقض العهد والطعن على الإسلام من جانب الكفّار.

قال الشيخ الطوسيّ: يجوز في الآية ﴿لَا أَيْمَانَ﴾ بالكسر على المصدر، وتقديره: لاتأمنوهم بعد نكثهم العهد[٢].

وروي عن حذيفة أنّه قال: «قال يزيد بن وهب قوله: ﴿لَا أَيْمَانَ لَهُمْ﴾ معناه: لا تأمنوهم»[٣].

وقال الطبريّ: «يقول: تعالى ذكره فإن نقض هؤلاء المشركون الذين عاهدتموهم من قريش عهودهم من بعد ما عاقدوكم: أن لايقاتلوكم، ولايظاهروا عليكم أحداً من أعدائكم: ﴿وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمْ﴾ يقول: وقدحوا في دينكم

(١) سورة التوبة، الآية: ١٢.

(٢) التبيان ٥: ١٨١.

(٣) المصدر السابق: ١٨٣.

الإسلام، فثلموه وعابوه»(١).

وقال الجصّاص في ذيل الآية: «فيه دلالة على أنّ أهل العهد متى خالفوا شيئاً ممّا عوهدوا عليه وطعنوا في ديننا، فقد نقضوا العهد؛ وذلك لأنّ نكث الإيمان يكون بمخالفة بعض المحلوف عليه»(٢).

ب ـ قوله سبحانه: ﴿أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْماً نَّكَثُواْ أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّواْ بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُم بَدَؤُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَوْهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾(٣).

إنّ هذه الآية أيضاً تجعل النكث والعزم السابق على الطعن في الإسلام والعداوة فيما سبق بالنسبة إليه وإلى المسلمين مسوِّغاً للحرب الدفاعيّة فيما إذا هُدِّدت بيضة الإسلام واستُعدّ لثلمها فقد قال الشيخ الطوسي: «وهمّوا بإخراج الرسول من مكة، أي: قصدوه. والهمّ مقاربة الفعل بالعزم من غير اتّباع له»(٤).

وفي تفسير ﴿بَدَؤُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ فصرحوا بمعنى حركة الكفّار نحو المسلمين مع أنّه لم يقع الحرب بعده(٥).

الدليل الثّاني: سيرة رسول الله الأعظم ﷺ في حروبه التي وقعت لدفع شرّ المشركين من قريش وغيرهم، فإنّه ﷺ في جميع غزواته وسراياه كانت تبتنىٰ مواقفه الحربيّة وقراراته الدفاعيّة على أُصول ثلاثة، وهي: المنع، والدفع، والسرعة واتّخاذ المبادرة، وفي جميع الحروب الواقعة ـ من أجل الدفاع عن بيضة الإسلام ودفع ما يهدّدها ـ نرى الاستعداد والتهيّؤ ـ في منطقة المدينة والقرار في حواليها، وفي المناطق الاستراتيجية ـ لكلّ ما يخشى منه على الإسلام والمسلمين، وهذا

(١) جامع البيان ١٠: ٢١٣.

(٢) أحكام القرآن ٣: ١١٠.

(٣) سورة التوبة، الآية: ١٣.

(٤) التبيان ٥: ١٨٤.

(٥) المصدر السابق: ١٨٤.

التهيّؤ والاستعداد من أُصول سيرته الدفاعيّة ﷺ.

إشكال ونقد

وقد يستشكل عليه: بأنّه ماذا تقولون في موقفه ﷺ في يوم أُحد، فإنّ غالب الروايات بل كلّها متّفقة على أنّ النبيّ ﷺ كان يرجّح البقاء في المدينة، ولايخرج لقتالهم، ولايأخذ زمام المبادرة، ولكن إصرار أصحابه دعاه إلى العدول عن هذا الرأي والخروج منها. فهذا دليل على أن النبيّ ﷺ لم يأخذ زمام المبادرة في الهجوم على العدوّ.

وقد يجاب بما ذكره بعض المعاصرين بأنّ النبيّ ﷺ كان يرى الخروج إلى العدوّ عكس رأي عبدالله بن أبي بن سلول، وإنّما استشارهم ليختبر نيّاتهم. واستدلّ على ما قاله بأنّ ملاقاة جيش مكّة داخل المدينة سيمكنّهم من احتلالها خلال ساعات معدودات، وأنّ المنافقين والمرتابين من سكّان المدينة الذين كان عددهم كبيراً وعلى اتّصال دائم بهم سيعاونونهم على النبي ﷺ والمسلمين، ولايُعقل أن يخلص ابن أُبي ومن معه من المنافقين والمرتابين من المهاجرين والأنصار في الدفاع عن رسول الله ورسالته، وكان ابن أُبيّ هو المشير على الرسول ﷺ بالبقاء في المدينة، ووافقه على ذلك بعض شيوخ المهاجرين، وأدرك النبيّ ﷺ الغاية ولكنّه بقي يتظاهر بالموافقة على رأي ابن أُبي؛ ليختبر بقيّة المسلمين، وإن كان فيمن وافق ابن أُبيّ مَنْ لا يشكّ في حسن نيّته، كما أنّه لاشكّ في أنّ فيهم المتآمرين. ولمّا اختبرهم وعرف نيّاتهم أعلن رأيه الحصيف الذي كان قد انطوى عليه من أوّل الأمر.

ويؤيّد ذلك أنّه لما خرج المسلمون إلى أُحد رجع ابن أُبي في ثلاث مئة وخمسين من أتباعه المنافقين وبعض اليهود إلى المدينة بلا سبب، وفي رواية أنّ الرسول ﷺ نفسه أمرهم بالرجوع، وقال: لانحارب المشركين بالمشركين؛ وذلك دليل قاطع على سوء نيّاتهم، وأنّه ﷺ كان يتخوّف منهم: أن ينضمّوا إلى المشركين

حين احتدام الحرب، وإذا كان في ريب من أمرهم وهم خارج المدينة، فكيف يوافقهم على مقابلة العدوّ في داخلها، ويطمئنّ إليهم في الدفاع عنها. وإذا كان ابن سلّول صادقاً في قوله: إنّه سيدافع عن المدينة في الداخل، فلماذا رجع من الطريق وهو يعلم أنّ جيش النبيّ ﷺ في أمسّ الحاجة إلى المساعدة، إذن الخروج من المدينة هو الأصوب، ولو أنّه بقي فيها لأصبح خلال ساعات معدودات تحت استيلاء المشركين[1].

وقد استُشكل على هذه الإجابة بإيرادات:

الأوّل: أنّه لم يكن من سيرة النبيّ ﷺ التعامل مع أصحابه بهذه الطريقة الماكرة وإظهاره خلاف ما يبطن، والحال أنّه ﷺ أظهر رأيه بالبقاء في المدينة كما رُوي في روايات عديدة.

الثاني: روي أنّه لمّا لبس لامة الحرب رجع أصحابه عن رأيهم، وأشاروا عليه ﷺ بالبقاء، وقال ﷺ: ***«ما كان لنبيّ إذا لبس لامة الحرب إلّا أن يقاتل»***[2]. فهو يرفض الرجوع إلى الرأي الأوّل؛ لأنّ ذلك معناه: أن ينتزع عنه مفهوم خاطئ يضرّ بالصلحة العليا للإسلام والمسلمين، ولاينسجم مع مركزه كقائد، بل ربّما تكون له آثار سيّئة وخطيرة على المدى البعيد، وهذا المفهوم هو: أنّه رجل ضعيف تتقاذفه الأهوار والآراء، ولايملك اتّخاذ القرار، نعوذ بالله ونستجير به.

الثالث: أنّ ابن أبي سلول ومن معه لم يريدوا الإقدام على الخيانة؛ لأنّ معنى ذلك: ذبح قومه من الخروج، ولم يكن بإمكانه أن يسمح بذلك، ولايوافقه عليه من معه؛ لأنّهم قومهم وأبناؤهم وإخوانهم وآباؤهم ولم يكن التخلّي عنهم سهلاً وميسوراً إلى هذا الحدّ وإنّ تخلّوا عنهم فمن يبقىٰ لابن أبي سلول بعد استئصالهم.

---

(١) سيرة المصطفى ﷺ: ٣٩١ ـ ٣٩٢، بتلخص.

(٢) راجع: السيرة النبوية، لابن كثير ٣: ٢٥.

ولايمكن له أن ينصب نفسه ملكاً على المدينة. فالظاهر أنّ دوافعه للإشارة بالبقاء هي: حبّ السلامة، وعدم التعرض للأخطار المحتملة ما أمكنه، والتزلّف إلى النبيّ ﷺ، والتظاهر بالتديّن، والغيرة على الإسلام ومصالح المسلمين.

الرابع: أنّ أبا سفيان كان يخشى أن يلزم أهل يثرب صياصيهم، ولايخرجوا منها، فانظر إلى المغازي للواقديّ[١] وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد[٢] وهو يعتبر بقاء المسلمين في المدينة تضييع الفرصة على قريش وعدم تمكينها من تحقيق أهداف المشركين، فالموقف الصحيح كان هو البقاء في المدينة ورسول الله ﷺ لم يكن ليعدل عن الموقف الصحيح.

ويؤيّده أنّ ضرار بن الخطّاب كان يخشى مثل ذلك أيضاً؛ لأنّ الأنصار قتلوا قومه يوم بدر، فخرج إلى أُحد وهو يقول: إن قاموا في صياصيهم فهي منيعة، لا سبيل لنا إليهم، نقيم أيّاماً ثُمّ ننصرف، وإن خرجوا إلينا من صياصيهم أصبنا منهم؛ فإنّ معنا عدداً أكثر من عددهم، ونحن قوم موتورون خرجنا بالظعن يُذكّرننا قتلى بدر، ومعنا كراع ولا كراع معهم، وسلاحنا أكثر من سلاحهم، فقضي لهم أن خرجوا[٣].

هذا جواب أحد المعاصرين على الإشكال القائل: إنّ النبيّ لم يهجم على العدوّ الذي كان مستعداً للقتال قبيل معركة أُحد، إلّا أنّ أصحابه دعوه إلى العدول عن رأيه.

ونحن في الإجابة عن هذا الإشكال وهو رأي رسول الله ﷺ بالبقاء في المدينة في فسحة لأنّا نقول رأيه ﷺ مقتضى اتخاذ الموقف العامل في الدفاع لأنّ معنى كون

(١) المغازي ١: ٢٠٥.

(٢) شرح نهج البلاغة ١٤: ٢١٨.

(٣) انظر المغازي ١: ٢٨٢.

الدفاع عاملاً مرونته وقابليته للتجسّد في أثواب مختلفة متنوعة فإنّ الرسول الأعظم ﷺ قد أدرك أنّ الخروج آنذاك ليس في صالح المسلمين عسكريّاً؛ نظراً إلى أحوال جرت آنئذ، ففي الرواية أنّه لرؤيا رآها سابقاً لم يوافق على الخروج من المدينة والقرار في حواليها، وقد أبرز رأيه الشريف ﷺ وهذا أيضاً من لوازم كون الدفاع عاملاً ونشيطاً إذ عامليته يقتضى الدفع من الثبات على طريقةٍ واحدةٍ والاصرار عليها ورأيه الشريف ﷺ في يوم أُحد لاينافي كون دفاعه في ذاك اليوم عاملاً فقد ذكر المؤرخون أنّه كان رأي رسول الله ﷺ إلّا يخرج من المدينة لرؤيا رآها في منامه أنّ في سيفه ثلمة وأنّ بعيراً يذبح له وأنه ادخل يده في درع حصينة وتأوّلها أنّ نفراً من أصحابه يقتلون وأنّ رجلاً من أهل بيته يصاب وأنّ الدرع المدينة فاشارت عليه الانصار بالخروج[1].

فملخّص القول في سيرته ﷺ أنّه كان يبادر إلى الهجوم بمجرّد أن يعرف أنّهم قد جمعوا واستعدّوا له، أو أنّهم يستعدّون للإغارة على أطراف المدينة. وكان رسول الله ﷺ يستهدف في غزواته والسرايا التي كان يبعثها أُموراً:

١ ـ إخفاق مؤامرات الأعداء.

٢ ـ إدخال الخوف والرّعب في قلوب المشركين فإذا كانت هزيمتهم على يد رسول الله ﷺ في عُقر دارهم، فسوف تتحطّم معنوياتهم، ويجعلهم ذلك في المستقبل مضطرين إلى أن يتريّثوا كثيراً قبل أن يقرّروا أو يتّخذوا موقفاً إزاء المسلمين.

ولنذكر مثالاً لذلك: فعندما أخبر رجل من طي أنّ طليحة وسلمة ابني خويلد وقومهما يريدون أن يدنوا للمدينة لحرب رسول الله ﷺ بعث رسول الله ﷺ أبا سلمة، وأرسل معه نفس ذلك الرجل الذي أخبره، وقال لأبي سلمة: سر حتى ترد

(١) تاريخ اليعقوبي ٢: ٤٧، وتاريخ الطبريّ ٢: ١٨٧، والبداية والنهاية ٤: ١٣.

أرض بني اسد، فاغر عليهم قبل من تلاقي عليك جموعهم فكانوا يسيرون في الليل ويكمنون في النهار؛ ليعمى عليهم الأخبار(١). فأغار أبو سلمة على سرحهم ودوابهم، وجعل أصحابه ثلاث فرق: فرقة أقامت، وفرقتان أغارتا في ناحيتن شتّى.

فيستفاد من الرواية أنّ رسول الله ﷺ قد أمر أبا سلمة بالإغارة عليهم بغتة قبل أن يعلموا أو يجمعو الجيش؛ لأنّهم كانوا قد بادروا إلى نصب العداء للمسلمين وجمع الجموع للإغارة على المدينة، فأصبحوا من المحاربين الذين لابدّ من كسر شوكتهم، وهذا يدلّ على أنّه ينبغي المبادرة إلى أعمال وقائيّة تمنع الأعداء من تسديد الضربات للمؤمنين.

الدليل الثالث: قول عليّ عليه السلام: ***«... قلت لكم: أغزوهم قبل أن يغزوكم، فوالله ما غُزِي قوم قطُّ في عُقر دارهم إلّا ذلّوا...»***(٢).

فروي أنّه عليه السلام قال هذا الكلام حين بلغه أنّ خيلاً لمعاوية أغارت على الأنبار، فقتلوا عامل عليّ عليه السلام ،وانتهكوا حرم المسلمين، وبلغ ذلك عليّاً، فخرج بنفسه غضباً حتى انتهى إلى النُخيلة وتصايح الناس فأدركوه بها، وقالوا: ارجع ياأمير المؤمنين عليه السلام، فنحن نكفيك المؤونة، فقال: والله ما تكفونني، ولاتكفون أنفسكم ثُمّ قام فيهم خطيباً، وقال ما قال وفي كلامه وبالغ في الإنكار عليهم وتوبيخهم؛ لعدم إغارتهم على معاوية قبل إغارته بقوله: ***«... ياعجباً عجبت لبثّ القلوب وتشعّب الأحزان... تغزون ولاتغزون، ويغار عليكم ولاتغيرون...»***(٣).

وقال الجصّاص: «قوله تعالى: ﴿... وَلَا يَطَؤُونَ مَوْطِئاً يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَايَنَالُونَ

---

(١) راجع: المغازي ١: ٣٤١ـ٣٤٣.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٧. وعقر الدار: وسطها وأهلها.

(٣) دعائم الإسلام ١: ٣٩٠.

مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلاً ...﴾ فيه الدلالة على أنّ وطء ديارهم بمنزلة النيل منهم: وهو قتلهم، أو أخذ أموالهم، أو إخراجهم عن ديارهم. هذا كلّه نيل منهم. وقد سوّى بين وطء موضع يغيظ الكفّار وبين النيل منهم، فدلّ ذلك على أنّ وطء ديارهم وهو الذي يغيظهم ويدخل الذلّ عليهم بمنزلة نيل الغنيمة والقتل والأسر... ولذلك قال عليّ ﷺ: *ما وطئ قوم في عُقر دارهم إلّا ذلّوا*»(١).

فانظر في كلامه حيث سوّى بين وطء الأرض والنيل من ساكنيها، فلذلك لم يجز للمسلمين أن يتربّصوا وطء أرضهم، ثُمّ يأخذون أسلحتهم، ويدافعون عن أنفسهم وعن دينهم.

الجهة الأُخرى في البحث عن تنشيط الدفاع: تنشيط الأساليب الدفاعيّة واتّخاذ الطرق الناجحة في الحفاظ على بيضة الإسلام: فلا تقتصر الشريعة في الدفاع على طريق خاصّ واستعمال آلة خاصّة. بل تفسح أمام المدافع الطرق، وتسوغ له استخدام أي آلة لإنجاز غرضه في حفظ البيضة. ويمكن استكشاف هذه السياسة الشرعية الدفاعيّة من بعض الأحكام، كتجويز الحرب لقمع الخصم بما يرجى به الفتح؛ فإنّهم ذكروا ملاكاً لاستخدام الآلة واستعمال الأساليب، وهو: رجاء الفتح(٢)، وحكموا بقتل النساء والصبيان ولو كانوا مسلمين إذا تترّس بهم الكفّار، فهذا أصدق دليل على عدم جواز إيقاف الدفاع والعمليّات العسكريّة إلّا بالنجاح ونيل الغاية(٣).

---

(١) أحكام القرآن، ٣: ٢٠٦، وسورة التوبة، الآية: ١٢٠.

(٢) راجع: غنية النزوع: ٢٠١، وإشارة السبق: ١٤٣، وشرائع الإسلام ١: ٢٣٦، والمختصر النافع: ١١٢، وجامع الخلاف والوفاق: ٢٢٨، ومسالك الأفهام ٣: ٢٥، ورياض المسائل ١: ٤٨٨، وجواهر الكلام ٢١: ٦٥، والمبسوط (للسرخسي) ١٠: ٣١، وبدائع الصنائع ٧: ٩٩، ومواهب الجليل ٤: ٥٤٠.

(٣) المبسوط ٢: ١٢، والسرائر ٢: ٨، ومنتهى المطلب ٢: ٩٠٩، والأم ٧: ٣٦٩، وروضة الطالبين ٧: ٤٤٥، وفتح الوهاب ٢: ٣٠٠.

٤ ـ المراقبة لتحرّكات الطابور الخامس

مراقبة نشاطات الأحزاب الداخلية المعاندة وتجمعاتهم السريّة ممّا تؤكّدها الشريعة. وذلك من خلال الاستخبارات الدقيقة والعيون البصيرة المحدقة.

والأدلّة على هذه السياسة الشرعية عديدة:

١ ـ قال الله تعالى في شأن المنافقين: ﴿هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ قَاتَلَهُمُ اللَّـهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (١).

فالله تعالى أوجب الاحتراز عن المنافقين. وإطلاق الحذر والاحتراز يقتضي مراقبتهم في نشاطاتهم وتجمّعاتهم، بل هي من أظهر طرق الحذر ومصاديقه. والمسلمون في عصر النبيّ ﷺ صاروا ببركة الوعي والرشد السياسي ـ الذي تلقّوه منه ﷺ بأجمعهم إلّا ما شذّ ـ عيوناً للنبيّ ﷺ يرصدون ويراقبون قرارات المنافقين وتحرّكاتهم، كما كانوا يراقبون تحرّكات الكفّار في الغزوات والسرايا وغيرها، وكانوا يرون ذلك وظيفة إسلاميّة جُعِلت على عاتقهم، فترى زيد بن أرقم لمّا سمع من عبدالله بن أُبي المنافق قوله: ﴿...لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ...﴾ (٢)، مريداً بالأعزّ نفسه، وبالأذلّ رسول الله ﷺ عارضه زيد بذلك، ثُمّ مشى إلى رسول الله ﷺ، وأخبره حتّى قال له رسول الله ﷺ في نهاية الأمر: ***«ياغلام، صدق فوك، ووعت أذناك، ووعى قلبك، وقد انزل الله فيما قلت قرآناً»*** (٣).

٢ ـ ولمّا فارق الخريّتُ بن راشد الناجي وأصحابُهُ بعد واقعة صفّين أمير المؤمنين عليه السلام، وتفرّقوا في البلاد كتب أمير المؤمنين عليه السلام إلى عمّاله في البلاد.

---

(١) سورة المنافقون، الآية: ٤٠. والحذر: احتراز عن مخيف. الراغب الإصفهانيّ، مفردات ألفاظ القرآن: ١٠٩.

(٢) سورة المنافقون، الآية: ٨.

(٣) راجع: مجمع البيان ٥: ٢٩٤.

«بسم الله الرحمن الرحيم من عبدالله عليّ أمير المؤمنين إلى من قرأ كتابي هذا من العمّال، أمّا بعد، فإنّ رجالاً لنا عندهم بيعة خرجوا هُرّاباً نظنّهم خرجوا نحو بلاد البصرة، فاسأل عنهم أهل بلادك، واجعل عليهم العيون في كلّ ناحية من أرضك، ثُمّ اكتب إليّ بما ينتهي إليك عنهم. والسلام» (١).

٣ ـ ولعلّه يكون من هذا القبيل أيضاً ما رُوِي في الوسائل عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: ***«دخل رجل على عليّ بن الحسين عليه السلام، فقال: إنّ امرأتك الشيبانيّة خارجيّة تشتم عليّاً عليه السلام، فإن سرك أن أُسمعك ذلك منها أسمعتك؟ قال: نَعَمْ. قال: فإذا كان حين تريد أن تخرج كما كنت تخرج، فعد فاكمن في جانب الدار. قال: فلمّا كان من الغد كمن في جانب الدار، وجاء الرجل فكلّمها، فتبيّن منها ذلك، فخلّى سبيلها، وكانت تعجبه»*** (٢).

فيظهر من التواريخ أنّ الخوارج في تلك الأعصار كانوا ذوي تشكيلات ولجان سياسيّة سريّة، فلعلّ المرأة كانت من العناصر الذين ينفذون في بيته عليه السلام من قِبَل تشكيلاتهم لأغراض سياسيّة، فلايعترض بأنّ التفتيش على العقائد الشخصيّة غير جائز.

٤ ـ ففي كتابه عليه السلام إلى حذيفة بن اليمان عامله على المدائن: ***«وقد ولّيت أُموركم حذيفة بن اليمان، وهو ممّن أرضى بهداه، وأرجو صلاحه، وقد أمرته بالإحسان إلى محسنكم، والشدّة على مريبكم، والرفق بجميعكم...»*** (٣).

٥ ـ وفي كتابه عليه السلام إلى أهل مصر لمّا ولّى عليهم قيس بن سعد: ***«وقد بعثت لكم قيس بن سعد الأنصاريّ أميراً فوازروه وأعينوه على الحقّ، وقد أمرته بالإحسان***

---

(١) الغارات ١: ٣٣٧، وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٣: ١٣٠.

(٢) وسائل الشيعة ٢٠: ٥٥١، الباب ١٠ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ٧.

(٣) دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٥٦٩، نهج السعادة ٤: ٢٤.

إلى محسنكم، والشدّة إلى (على خل) مريبكم، والرفق بعوامّكم وخواصّكم، وهو ممّن أرضى هديه، وأرجو صلاحه ونصحه» [١].

٦ـ وفي الغرر والدرر للآمديّ عن أمير المؤمنين عليه السلام: «*اقم الناس على سنّتهم ودينهم، وليأمنك برئهم، وليخفك مريبهم، وتعاهد ثغورهم وأطرافهم*» [٢].

٧ـ وفي نهج البلاغة: «*ولكنّي أضرب بالمقبل إلى الحقّ المدبر عنه، وبالسامع المطيع العاصي المريب أبداً*» [٣].

أقول: لاشكّ في أنّ لفظة (مريب) تشمل المنافق والمحتمل النفاق الذي يشكّ في تصرّفاته وحركاته، وأنّ مراقبتهم وتتبّع حركاتهم هو من الشدّة والغلظة عليهم.

---

(١) نهج السعادة ٤: ٢٨.

(٢) الغرر والدرر ٢: ٢١٥.

(٣) فيض الإسلام، نهج البلاغة: ١٠٥٩.

المقصد الثاني
الأحكام المتعلّقة بالدفاع و آدابه

١ ـ حكم الدفاع

إنّ البحث في حكم الدفاع مركّب من قسمين:

القسم الأوّل: وجوب الحرب الدفاعيّة عند تحقّق الأحوال الباعثة عليها.

القسم الثاني: حرمة الحرب غير الدفاعيّة. ولمّا كنّا قد بحثنا عن القسم الثاني عند البحث عن أصالة الدفاع في الحروب الإسلاميّة، فقد حان الأوان أن نبحث في القسم الأوّل.

يجب الدفاع وجوباً مطلقاً عينيّاً. والمراد بالإطلاق عدم اشتراط وجوبه بشيء، فهو واجب على الذكر والأُنثى إن احتيج إليهم، ولايختصّ بمن قصده الأعداء، بل يجب على مَنْ علم بالحال النهوضُ إذا لم يعلم قدرة المقصودين على المـقاومة، ويتأكّد الوجوب على الأقربين فالأقربين.

والبحث عن وجوب الحرب الدفاعيّة يقع في وجوه:

الأوّل: الأعذار الأربعة.

والثاني: منع الأبوين وتأثيره في نفور المدافع.

والثالث: وظيفة العاجز بنفسه.

فأمّا الأوّل، أي: الأعذار الأربعة فهي:

١ ـ العمى.

٢ ـ والزمن كالمقعد.

٣ـ والمرض المانع من الركوب والعدو وأخذ السلاح والحرب.

٤ـ والفقر الذي يعجز معه عن نفقة طريقه وعياله وثمن سلاحه.

والقوم إنّما ذكروها أعذاراً للقعود عن الجهاد الإبتدائي، ولمّا بحثنا عنه فيما سبق، وبيّنا أنّ الحروب الإسلاميّة كلّها تقع دفاعيّة، كان معنى كونها أعذاراً هاهنا أنّه لايجب الدفاع على من كان أعمى، أو زمناً، أو مريضاً، أو فقيراً، والحال أنّهم ذكروا في الحرب الدفاعيّة أنّه يجب الدفاع على المريض والأعمى والأعرج وغيرهم إن احتيج إليهم[١]. وهذا أيضاً ممّا يؤكّد كون الحرب كلّها دفاعيّة؛ لأنّهم استدلّوا على عدم وجوب الجهاد على ذوي الأعذار الأربعة بقاعدة نفي الحرج، قال تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى الضُّعَفَاء وَلاَ عَلَى الْمَرْضَى وَلاَ عَلَى الَّذِينَ لاَيَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُواْ لِلّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[٢].

وقوله سبحانه: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ﴾[٣].

وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَلاَ عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لاَ أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّواْ وَّأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَناً أَلاَّ يَجِدُواْ مَا يُنفِقُونَ﴾[٤].

وقوله جلّ وعلا: ﴿لاَّيَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ﴾[٥].

وأدّلتهم هذه كلّها تنفي التكليف من رأس، فما معنى الفرق بين التكليف بالحرب في سبيل الجهاد ابتداءً بحسب فرضهم والتكليف بالحرب في طريق الدفاع؟! فإذا لم يقدر الشخص على العدو والركوب واستعمال الأسلحة وأخذها، فمن أين يمكن

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ١٩.

(٢) سورة التوبة، الآية: ٩١.

(٣) سورة النور، الآية: ٦١.

(٤) سورة التوبة، الآية: ٩٢.

(٥) سورة النساء، الآية: ٩٥.

تكليفه بها في الدفاع، فدع عنك الدفاع عن النفس والمال والعرض الموسوم بالدفاع الشخصي؛ إذ من الممكن في الدفاع الشخصي أن نتصوّر الوجوب، أي: وجوب دفع المهاجم بالغاً ما بلغ وإن كان المدافع مريضاً أو أعمى أو زمناً؛ فهذا بحث آخر لايرتبط بما نحن فيه؛ فإنّ الكلام في الدفاع عن بيضة الإسلام، أو قل: عن بلدان المسلمين إذا توقّف حفظ بيضة الإسلام عليها.

أضف إلى ذلك أنّهم يفسّرون الأعذار الأربعة بما لايمكن معها القيام بالحرب، وإلّا فيجب الجهاد، قالوا: «يتحقّق العمى بذهاب البصر من العينين معاً... أمّا الأعور فالجهاد واجب عليه؛ لإمكانه منه»(١).

وقالوا في الأعمى وغيره ممّا لايصدق عليه العمى بوجوب الجهاد(٢).

وقالوا: «الزمانة بالإقعاد ونحوه، ولعلّه المراد بالعرج الذي يسقط معه الجهاد، بخلاف اليسير منه الذي يمكنه الركوب والمشي معه إن تعذّر عليه شدّة العدو، فإنّه واجب عليه؛ لعموم الأدلّة وكذا في المرض اليسير نحو وجع الضرس ونحوه ممّا يتمكّن مع من الجهاد»(٣).

وأيضاً قالوا في الفقر: إنّ المراد به ما لايمكن معه النفير إلى الحرب والقيام بها فلذا يحكمون بأنّه يختلف بحسب أحوال الشخص بالنسبة إلى ما يحتاج إليه من النفقة له ولعياله، وما يحتاج إليه من السلاح: من سيف وفرس ورمح وسهام وغير ذلك؛ فإنّ من الناس من يحسن الضرب بالسهم خاصّة، فيعتبر في حقّه، ومنهم من يحسنه بالسيف، فيعتبر في حقّه(٤).

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ٢٠.

(٢) راجع: مسالك الأفهام ٣: ٨.

(٣) جواهر الكلام ٢١: ٢٠.

(٤) المصدر السابق.

وإليك ما قاله الشهيد الثاني من علماء الشيعة الإماميّة: «الفقر يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الاشخاص؛ فقد يطلق الفقر على شخص مع ملكه لمالٍ كثير، وغيرُهُ يعدّ غنياً بذلك المال. ويجوز اعتباره في المرض أيضاً؛ فإنّ الأمراض تختلف في اعتبارها بالنسبة إلى أحوال الجهاد وأنواعه؛ فإنّ بعض أفراد الجهاد لايحتاج إلى ركوب ولا عدو، فلا يعتبران في المرض»(١).

فتفسيرهم الأعذار الأربعة بما لايمكن معه القيام بالحرب دليل على أنّ معها لايتمكّن المكلّف من الحرب العسكريّة سواءٌ كانت دفاعيّة أم ابتدائيّة، وحينئذٍ يعود التساؤل عن وجه الفرق بين كونها أعذار في الجهاد الابتدائيّ وعدمه في الجهاد الدفاعيّ مع أنّ الجهاد الابتدائي والدفاع يشتركان في كونهما حرباً. وإليك بعض عبائرهم مما يدلّ على ما ذكرنا:

فقال العلّامة الحلّي: «يسقط فرض الجهاد عن الأعمى إجماعاً، قال الله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ...﴾ ولأنّ الجهاد متعذّر عليه. وأمّا الأعور فإنّه يجب عليه؛ لإمكانه منه، ويسقط أيضاً فرض الجهاد بالعجز إذا كان يمنع من المشي أو الركوب كالمرض؛ لقوله تعالى: ﴿...وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ...﴾ ولو كان به حرج يسير يمكنه معه الركوب والمشي، وإنّما عليه شدّة العدو، فإنّه يجب عليه الجهاد؛ لتمكنه منه، فكان كالأعور. وأمّا المريض فقسمان:

أحدهما: أن يكون مرضه شديداً كالبرضام والحمّى الشديدة وأشباههما؛ فإنّه يسقط عنه فرض الجهاد؛ لعجزه عنه، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ ...﴾ وقوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى الضُّعَفَاء وَلَا عَلَى الْمَرْضَى ...﴾.

الثاني: أن يكون مرضه يسيراً كوجع الضرس والصداع اليسير وحمّى يوم

(١) مسالك الأفهام ٢: ١٣.

يتمكّن معه من الجهاد؛ فإنّه يجب عليه؛ لتمكّنه منه»[١]. وكذا قال في التذكرة[٢] والإرشاد[٣] والتحرير[٤] والمسالك[٥] ومجمع الفائدة[٦] والرياض[٧] والجواهر[٨].

وقال الحجاوي من أعلام السنّة: «لا جهاد على مريض يتعذّر قتاله أو تعظم مشقّته... ولا جهاد على أعمى ولا على ذي عرج بيّن ولو في رجل واحدة؛ لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ...﴾ فلا عبرة بصداع ووجع ضرس وضعف بصر إن كان يدرك الشخص ويمكنه اتّقاء السلاح. ولا عرج يسير لايمنع المشي والعدو والهرب، ولا على أقطع يد بكاملها أو معظم أصابعها، بخلاف فاقد الأقلّ أو أصابع الرجلين إن أمكنه المشي بغير عرج بيّن، ولا على أشل يد أو معظم أصابعها؛ لأن مقصود الجهاد البطش والنكاية وهو مفقود فيهما؛ لأنّ كلّاً منهما لايتمكّن من الضرب»[٩] وكذا قال الشربينيّ[١٠]، والدمياطيّ[١١]، والدسوقيّ[١٢]، وصاحب البدائع[١٣]، وحاشية ردّ المختار[١٤].

---

(١) منتهى المطلب ٢: ٨٩٩.
(٢) راجع تذكرة الفقهاء ١: ٤٠٥.
(٣) راجع: إرشاد الأذهان ١: ٣٤٣.
(٤) راجع: تحرير الأحكام ١: ١٣٣.
(٥) مسالك الأفهام ٣: ١٢.
(٦) مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٤٤١.
(٧) رياض المسائل ١: ٤٧٩.
(٨) جواهر الكلام ٢١: ١٩و٢٠.
(٩) الإقناع ٢: ٢١١.
(١٠) راجع: مغني المحتاج ٤: ٢١٦.
(١١) راجع: اعانة الطالبين ٤: ٢٢٢.
(١٢) راجع: حاشية الدسوقي ٢: ١٩٢.
(١٣) بدائع الصنائع ٧: ٩٨.
(١٤) راجع: حاشية رد المختار ٤: ٣٠١.

وأمّا الثاني: وهو منع الأبوين، فقد ذكروا إذن الأبوين شرطاً في وجوب الجهاد إذا كانا مسلمين. ولمّا كنّا نحمل الحروب الإسلاميّة كلّها على الدفاع ـ خلافاً للذين قسّموا الحروب إلى ابتدائيّة ودفاعيّة ـ فلا يمكننا التسليم بهذا الشرط؛ فإن الدفاع واجب وإن منع منه الأبوان كما قال من فقهائنا ابن أبي عقيل، فقد أنكر على القوم اشتراط إذن الأبوين، فقال: «يرتفع لزوم الإستئذان منهما مع استنفار الإمام للحرب»(١).

وقال ابن الجنيد: «إذا لم يدهم المسلمين العدوُّ، والذين يلونه لا يقومون به فلا يختار أن يعصيٰ فيه الأبوان أو أحدهما إذا منعا من ذلك، سيّما إذا كان بهما فاقة إلى قيام الولد عليهما»(٢).

فانظر إلى كلامه ﷺ؛ فإنّه لم يسلّم بالشرط في الدفاع، وإنّما سلّم به في الجهاد الابتدائيّ.

وقال العلّامة الحلّي: «الأقرب عندي التفصيل، وهو عدم اعتبار رضاهما إن عمّت الحاجة، أو استنفره الإمام بخصوصه... ووجوب اعتبار رضاهما إذا لم تعمّ الحاجة، ولم يعيّنه الإمام؛ لقوله تعالىٰ: ﴿...وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً﴾»(٣).

فانظر إلى أنّ عموم الحاجة ناظر إلى صورة الدفاع.

وممّا يدلّنا على ذلك استدلالهم لهذا الشرط بأنّ «... الجهاز فرض كفايةٍ وبرّ الوالدين فرض عين»(٤).

وقال العلّامة أيضاً: «لو تعيّن الجهاد عليه لم يعتبر إذن الأبوين، ولا غيرهما من

---

(١) راجع: مختلف الشيعة ٤: ٣٨٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) مختلف الشيعة ٤: ٣٨٥، وسورة لقمان، الآية: ١٥.

(٤) تذكرة الفقهاء ١: ٤٠٧.

أصحاب الدين والسيّد، وكذلك كلّ الفرائض لا طاعة لهما في تركها كالصلاة والحجّ؛ لأنّه عبادة تعيّنت عليه، فلا يعتبر إذن الأبوين فيها، وقال تعالى: ﴿...وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...﴾ ولم يشترط إذن الأبوين»[(١)].

وقال العامليّ: «والمراد بتعيّنه عليه: أن يأمره الإمام به، أو يكون في المسلمين ضعف بحيث يتوقّف الأمر عليه، فيسقط اعتبارهما حينئذٍ؛ لوجوبه عليه عيناً، كما يسقط اعتبار إذنهما في الواجبات العينيّة كالصلاة»[(٢)].

وأيضاً قالوا: «ولو كان الجهاد متعيّناً عليه وجب عليه الخروج له من غير استئذان، بل ومع المخالفة بلا خلاف أجده فيه... إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وكذا في جميع الواجبات»[(٣)].

وقال الشرواني بعدم جواز منعهم من الجهاد إذا دخل الكفّار بلدةً لنا، أي: في فرض الدفاع[(٤)].

وقال القيروانيّ: «لايغزى بغير إذن الأبوين، إلّا أن يفجأ العدوّ مدينة قوم ويغيرون عليهم، ففرض عليهم دفعهم. ولايستأذن الأبوان في مثل هذا»[(٥)]. وقال مثله في حاشية الدسوقي[(٦)]، والشرح الكبير لأبي البركات[(٧)]، والثمر الداني لأبي الأزهريّ[(٨)].

وأمّا الثالث: وهو وظيفة العاجز بنفسه، فلا يسقط وجوب الدفاع عنه إذ عجز

(١) تذكرة الفقهاء: ٤٠٨، وسورة آل عمران، الآية: ٩٧.
(٢) مسالك الأفهام ٣: ١٤.
(٣) جواهر الكلام ٢١: ٢٥.
(٤) راجع: حواشي الشرواني ٩: ٢٣٣.
(٥) رسالة ابن أبي زيد: ٤٢٠.
(٦) راجع: حاشية الدسوقي ٢: ١٧٥.
(٧) راجع: الشرح الكبير ٢: ١٧٦.
(٨) راجع: الثمر الداني: ٤٢٠.

عن القيام به، بل يجب عليه الاستنابة في ذلك[١]. وبه قال الإماميّة: منهم الشيخ، والقاضيّ، والحلبيّ، والفاضل المقداد في الكنز، والكركيّ، والشهيد في غاية المراد.

فقال الطوسيّ: «ومن كان متمكّناً من إقامة غيره مقامه في الدفاع عنه وهو غير متمكّن من القيام به بنفسه، وجب عليه إقامته»[٢]. وهكذا في السرائر[٣].

وخالف بعضهم، فحكموا بعدم الوجوب، ومنهم من حكم باستحبابه كالمحقّق في شرائع؛ إذ عدّ الاستحباب أشبه[٤]. ومنهم من حكم بالسقوط بعدم المكنة[٥].

احتج الأوّلون بعموم الأمر، وهو فعل يقبل النيابة، فإذا تعذّرت المباشرة وجبت الاستنابة تحصيلاً لما أوجبه الشارع.

واستدلّ القائلون بالثاني بأنّه أشبه بأُصول المذهب وقواعده التي منها أصل البرائة، فتسقط المباشرة عنه بعجزه، وتسقط عنه النيابة أيضاً، لأنّها تبع لوجوب المباشرة، فالأصل برائة الذمّة[٦].

وكذا استدلّوا بقاعدة نفي الحرج الشاملة للنفس والمال، وبأنّه لم يكن القول بوجوب الجهاد بالمال مع الجهاد بالنفس[٧].

ويرد على الذين قالوا بعدم الوجوب:

أوّلاً: أنّ وجوب الحرب بالأصالة لا بطريق البدل حتّى تنفىٰ تبعيّة الاستنابة للمباشرة المنفية بالحرج.

---

(١) تبصرة المتعلّمين: ١٠٩.

(٢) النهاية: ٢٨٩.

(٣) راجع: السرائر ٢: ٣.

(٤) شرائع الإسلام ١: ٢٣٣.

(٥) راجع: منتهى المطلب ٢: ٩٠١.

(٦) راجع: مختلف الشيعة ٤: ٣٨٦.

(٧) راجع: جواهر الكلام ٢١: ٢٨.

وثانياً: أنّها مشمولة للأوامر الالهيّة كقوله تعالى: ﴿... وَجَاهِدُواْ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ...﴾ [١] ـ بالأخصّ مع ملاحظة أنّ الجهاد بالمال لايتحقّق إلّا بالاستنابة المبحوث عنها؛ لأنّ القادر على القيام بالحرب إذا صرف ماله في سبيل قيامه لايصدق عليه أنّه جاهد بماله، بل يصدق على ما فعله الإنفاق على نفسه ـ وقوله سبحانه: ﴿... وَكَرِهُواْ أَن يُجَاهِدُواْ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ...﴾ [٢].

وقوله عزّ من قائل: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ...﴾ [٣]. وكذا أمره بالتعاون على البر والتقوى [٤] المندرج فيه المقام.

وثالثاً: قاعدة الميسور وهي متّخذة من عدّة روايات من جملتها قوله ﷺ: ***«إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه بما استطعتم»*** [٥]

وقوله ﷺ: ***«لا يترك الميسور بالمعسور»*** [٦].

وقوله ﷺ: ***«ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه»*** [٧].

فإذا أُمر بشيء وله فردان: أحدهما ميسور والآخر معسور، فلا يسقط الأمر بالنسبة إلى الميسور إذا كان عاجزاً عن الآخر وأصابه العسر.

وبما ذكرناه، يتضح أنه لايمكن الاستشكال في التمسّك بالقاعدة فيما نحن فيه بخروج الأجزاء عن مدلول الروايات.

فعليه لاتكون دلالةُ الأوّل، أي: قوله ﷺ: ***«إذا أمرتكم بشيء...»*** مبنيّة على كون

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٤١.

(٢) سورة التوبة، الآية: ٨١.

(٣) سورة الحجّ، الآية: ٧٨.

(٤) سورة المائدة، الآية: ٢.

(٥) عوالي اللئالي ١: ٣١٧.

(٦) المصدر السابق.

(٧) المصدر السابق.

كلمة (من) تبعيضية لا بيانية ولا بمعنى الباء [١].

ولا ضمير في أنّ نفرض ظهور الكلّ ـ في الرواية الثالثة ـ في الأفرادي لا المجموعي [٢]. وللكلام في القاعدة مجال آخر لايسعنا المقام له.

وعليه أنّ الجهاد المأمور به له فردان: أحدهما الجهاد بنفسه، والآخر الجهاد بماله والاستنابة فيه. وإذا تعذّر أو تعسّر الأوّل فلا ضير في أن نتصور وجوب الثّاني.

وقد يستشكل بأنّ مقتضاه وجوب الجهاد بالمال والإستنابة حتّى في فرض قيام الشخص بالجهاد بنفسه.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ الآيات وإن أمرت بالجهاد بالمال مطلقاً، سواءٌ كان الشخص مجاهداً بنفسه أو كان عاجزاً عن ذلك، فإنّ الأوّل خرج بالإجماع، أي: من كان قادراً على الجهاد بنفسه فلا تجب عليه الاستنابة. وتبقى الثانية.

وثانياً: أنّنا في فسحة من تصوير الأمر لكلا الفردين: (المباشرة، والاستنابة) بنحو الترتب والطولية كما قرّر في الأبحاث الأُصولية، فلا نطيل.

وقد يستشكل بإشكال آخر، وهو: أنّ الحكم بوجوب الجهاد بالمال ـ الذي دلّت عليه الآية ـ لايلازم الاستنابة، بل يمكن أن يكون المراد معونة المجاهدين بماله [٣].

وهذا كماترى إذ لم يقل به أحدٌ من العلماء غير الحلبيّ في الكافي [٤]. فتفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَجَاهِدُواْ بِأَمْوَالِكُمْ﴾ بالاستنابة أولىٰ.

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٧٠.

(٢) المصدر السابق: ٣٧٢.

(٣) راجع: جواهر الكلام ٢١: ٢٩.

(٤) الكافي: ٢٧٦.

هذا، ونحن في غنىً عن جميع ما قالوه في المقام؛ فانّا قد ذهبنا إلى كون الحرب دفاعيّة، والقوم لايقولون بعدم وجوب الاستنابة على العاجز إذا احتيج إليها في قمع المشركين والدفاع عن بيضة الإسلام، والشاهد على ذلك بعض عبائرهم:

١ـ قول الشيخ الطوسيّ حيث قيّد الوجوب بصورة الدفاع فلاحظ العبارة التي مرّت آنفاً.

٢ـ قول العلّامة: «نعم، لو أُحتيج إلى الاستنابة: بأن يعجز القائمون، وجبت»(١).

٣ـ قال الشهيد الثاني: «الأقوىٰ وجوب الاستئجار مع الحاجة إليه، أو أمر الإمام له بذلك»(٢).

٤ـ قال صاحب الرياض: «إنّ هذا [أي، عدم الوجوب] إذا لم يحتج إلى الاستنابة: بأن يعجز القائمون بدونها، وإلّا فتجب قولاً واحداً»(٣).

وبما ذكرنا يرتفع الخلاف على مبنى القوم: من القول بتقسيم الحروب الإسلاميّة إلى الابتدائية والدفاعيّة لا على ما اخترناه سابقاً ووجه الاندفاع على مسلكهم ما قاله صاحب غاية المراد فانه بعد ذكر أدلّة الطرفين وخلافهم في المسألة هكذا. «ولقائل أن يقول: الخلاف مرتفع؛ لأنّ الجهاد فرض كفاية إجماعاً من المسلمين إلّا من شذّ، والتكليف به مشروط بعدم ظنّ الاكتفاء به، فإن حصل الشرط وجب قطعاً بالنفس والمال بطريق أولىٰ، وإن انتفى سقط قطعاً. وإن احتيج إلى غاز واحد وهناك مُوسر ومعسر، وجب على الموسر أحد الأمرين: إمّا الخروج بنفسه، أو تجهيز المعسر، وكذا لو كان أكثر وفرض كثرة الموسرين والمعسرين»(٤).

---

(١) مختلف الشيعة ٤: ٣٨٦.

(٢) مسالك الأفهام ٣: ١٥.

(٣) رياض المسائل ٨: ١٧. وقال النجفيّ في شرحه: «وظاهره فرض الخلاف حال عدم الاحتياج». جواهر الكلام ٢١: ٢٩ ـ ٣٠.

(٤) غاية المراد ١: ٤٧٧.

وما أفاده صاحب الجواهر من: «أنّ القائل بالسقوط عن المعذور لا يوجب الاستئجار عليه ولو مع الحاجة، كما لا يجب عليه نفسه، والقائل بالوجوب يريد الوجوب كفايةً على معنى أنّه إن فعل كان ممّن قام بالواجب وإن لم يحتج إليه، وإلّا لم يكن كذلك وإن لم يكن مأثوماً مع فرض قيام الغير»[١] ليس بجيّد فهذا العلّامة ممّن قال بعدم وجوب الاستئجار وهو بنفسه حكم بالوجوب مع فرض الاحتياج[٢]. هذا، والمسألة (أي: وظيفة العاجز بنفسه) لم تكن عند فقهاء السنّة معروفة ولنختم الكلام بذلك في حكم الدفاع.

(١) جواهر الكلام ٢١: ٣٠.

(٢) راجع: مختلف الشيعة ٤: ٣٨٦.

٢ ـ جريان أحكام المجاهد على المدافع

اعلم أنّ على ما ذكرناه ـ بناءً على إرجاع الحروب الإسلاميّة كلّها إلى الدفاع ـ يكون موضوع الأحكام الخاصّة بالحرب من أحكام الغنيمة، وشهادة المقتول فيه على وجه لايغسل ولايكفّن وحرمة الفرار و... هو الدفاع لا غير. إلّا أنّ المتراءى من بعض النصوص الفقهية الإماميّة تقسيم الحرب إلى قسمين: الجهاد (الابتدائيّ)، والجهاد الدفاعيّ، واختصاص الأوّل منهما بهذه الأحكام. كما قال الشهيد الثاني في المسالك: «أشار المصنف بقوله (لايكون الدفاع جهاداً) إلى أنّ حكم الشهيد من عدم تغسيله وتكفينه لايلحق المقتول هنا، وكذا حكم الجهاد من الفرار وقسمة الغنيمة»[١].

بل في الدروس نسبه إلى ظاهر علماء الإماميّة حيث قال بعد أن ذكر الدفاع عن البيضة مع الجائر وعن النفس: «وظاهر الأصحاب عدم تسمية ذلك كلّه جهاداً، بل دفاع. وتظهر الفائدة في حكم الشهادة والفرار وقسمة الغنيمة وشبهها»[٢].

وحيال هذا القول الحاصر للأحكام بالجهاد والنافي إيّاها عن الدفاع، موقفان آخران:

---

(١) مسالك الافهام ٣: ١١.

(٢) الدروس الشرعية ٢: ٣٠.

أحدهما: ما ذكرناه من عدم المغايرة بين الجهاد والدفاع، فالحروب الإسلاميّة كلّها جهاد، والجهاد كلّه دفاع.

وثانيهما: ما قاله بعض الفقهاء الماضين من تعميم مفهوم الجهاد إلى الدفاع، والقول بجواز إطلاق لفظ الجهاد عليه مع اختيارهم التقسيم الثنائي. فقد قال صاحب الجواهر: «قد يقال بجريان الأحكام المزبورة عليه إذا كان مع إمام عادل عليه السلام أو منصوبه وإن كان هو دفاعاً أيضاً، لكنّه مع ذلك هو جهاد كما وقع لرسول الله صلى الله عليه وآله لمّا دهمه المشركون إلى المدينة. وإطلاق المصنف وغيره نفي الجهاد عنه إنّما هو مع عدم وجود الإمام العادل عليه السلام ولا منصوبه، فهو حينئذٍ ليس إلّا دفاعاً مستفاداً من النصوص المزبورة وغيرها، بل هو كالضروري، بل ظاهر غير واحد كون الدفاع عن بيضة الإسلام مع هجوم العدوّ ولو في زمن الغيبة من الجهاد؛ لإطلاق الأدلّة، واختصاص النواهي بالجهاد ابتداءً للدعاء إلى الإسلام من دون إمام عادل عليه السلام أو منصوبه، بخلاف المفروض الذي هو من الجهاد من دون اشتراط حضور الإمام، ولا منصوبه، ولا إذنهما في زمان بسط اليد، والأصل بقاؤه على حاله، واحتمال عدم كونه جهاداً حتّى في ذلك الوقت مخالفٌ لإطلاق الأدلّة، وإن كان قد يظهر من خبر يونس الآتي في المرابطة كون الجهاد هو الابتداء، إلّا أنّه محمول على إرادة كون ذلك الأكمل من أفراده وإلّا فالجهاد أعمّ كما يشعر به تقسيمهم إيّاه إلى الابتداء وإليه»(١).

هذا، ونحن كنّا بصدد إثبات أنّ الأحكام المذكورة تثبت للمدافع وفي الدفاع حتّى لو قلنا بالتقسيم المشهور، وهو: أنّ الحروب الإسلاميّة على قسمين: جهاديّة، ودفاعيّة. وإليك ما نقول:

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ١٥ ـ ١٦.

فمن تلك الأحكام : جريان أحكام الشهيد على من يقتل دفاعاً :

اعلم أنّه تلحق الشهيد المجاهد أحكام خاصّة، مثل عدم تغسيله وتكفينه، فعلى ما ذكرنا من انحصار الحرب بالدفاع، والمنع من الحرب الابتدائية لا كلام في أنّ تلك الأحكام تثبت لمن يقتل في سبيل الدفاع عن بيضة الإسلام.

وأمّا على مسلك القوم: من أنّ الحرب على قسمين: حرب جهاديّة، وحرب دفاعيّة، وحكمهم بثبوت تلك الأحكام لمن يقتل في الجهاد، فيجيء السؤال بأنّ تلك الأحكام هل تثبت لمن يقتل في الدفاع أم لا ؟ والبحث يأتي على هذا المبنى، ونحن نبني عليه الآن، ونتكلّم عليه.

قد حكم بعض الفقهاء بعدم ثبوت تلك الأحكام للمدافع، فقال الشهيد الثاني بعد حكاية قول المحقّق من أنّ الدفاع لايكون جهاداً :

«أشار المصنف ﵀ بقوله... إلى أنّ حكم الشهيد من عدم تغسيله وتكفينه لايلحق المقتول هنا، ... نعم هو بمنزلة الشهيد في الأجر. وإطلاق الأخبار بكونه شهيداً ينزل على ذلك»[(١)].

وبعض آخر حكم بجريان أحكام الشهيد على من قُتِلَ دفاعاً كما قاله الشيخ جعفر النجفيّ حيث قال بعد تقسيم الجهاد إلى خمسة أقسام وعدّ منهما الدفاع ما لفظه :

«فكلٌ من هذه الأقسام الخمسة مندرج في الجهاد على سبيل الحقيقة، ويجري على قتلاهم في المعركة حكم الشهيد في الدنيا والآخرة... ويسقط في الدنيا وجوب تغسيلهم وتحنيطهم وتكفينهم إذا لم يكونوا عراة، فيدفنون في ثيابهم مع الدماء، ولاينزع شيء منها، سوى ما كان من الفراء والجلود، وسوى ما كان إبقاؤه

---

(١) مسالك الأفهام ٣: ١١.

مضرّاً ضرراً عظيماً على الورثة إذا قُتِل بين الصفين، وأدركه المسلمون، ولم يكن به رمق الحياة»[١].

واستدلّ للقول الأوّل بفصل الجهاد عن الدفاع، واختصاص الجهاد بالابتدائيّ، فهو بضميمة ثبوت الأحكام الخاصّة بالمقتول في الجهاد ينتج نفيه عن المقتول في الدفاع.

وللإبانة عن وجه الحقّ يجب البحث عن الألفاظ المستعملة في المقام، وهي: لفظة الجهاد، ولفظة الشهيد، ولفظة في سبيل الله؛ إذ دارت الأحكام الخاصّة مدار هذه الألفاظ الثلاثة:

أمّا الجهاد فاعلم أنّ من الواضح أنّ هناك عملاً يقال له الجهاد حقيقةً، يطلق في الدين الإسلاميّ على نوع من القتال. وهو على أقسام:

منها: ما يكون مع الكفار، سواءٌ كانوا من أهل الكتاب، أم غيرهم من المشركين.

ومنها: ما يكون مع البغاة، وهم المتمردّون. ولكلّ واحد حكم خاصّ به.

ومثال ذلك: المشرك يدعى إلى الإسلام: فإمّا أن يسلم، وإمّا أن يقتل. وأهل الكتاب يزيدون على ذلك بقبول الجزية منهم. ويجوز أسر ذراريهم ونسائهم، ويحلّ مالهم للمسلمين، بخلاف البغاة فإنّه لايحلّ أموالهم ولا سبي حريمهم وذراريهم، ولا يجوز قتل مدبرهم إن لم يكن لهم فئة يرجعون إليها وهكذا.

ثُمّ إنّ من أحكام المجاهد أنّه إذا قتل يكون شهيداً، وليس له غسل ولا كفن إلى غير ذلك من الأحكام، فما علم من القتال أنّه جهاد، فلا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في مثل ما لو كان لرفع نكاية الكفّار عن الإسلام وأهله، وهذا أيضاً يقع في صورتين.

---

(١) كشف الغطاء ٢: ٣٨٢.

١ ـ مع حضور رئيس ووليّ يجوز بل يجب اتّباعه، (ومصداقه مختلف عند الشيعة وأهل السنّة).

٢ ـ من دون متابعة رئيس، أو مع متابعة رئيس ليس بأهل للرئاسة.

ومع متابعة رئيس ليس بأهل للرئاسة يقع في صورتين:

الأُولىٰ: بلا اضطرار في متابعة من لايكون أهلاً للرئاسة في الدفاع.

والصورة الأُخرىٰ: متابعتهم اضطراراً.

فالصور ثلاثة:

الأُولىٰ: الدفاع مع حضور رئيس وولي يجب اتّباعه، فلا كلام في جريان أحكام الشهيد على من قتل بين يديه في معركة القتال. والدليل عليه يتّضح ممّا سنذكره في معنى الشهيد وفي سبيل الله.

والثانية: ما لم يكن بمتابعة رئيس، أو مع متابعة من لا أهليّة له بلا اضطرار إلى الدفاع. فقال بعض الإماميّة: إنّ هذا لايجوز، ولايجري على القتلىٰ أحكام الشهيد.

والثالثة: ـ وهو محلّ الكلام ـ متابعتهم اضطراراً أو مباشرةً للدفاع بأنفسهم إذا خافوا على الإسلام والمسلمين.

والأصل يقتضي عدم كون ذلك جهاداً؛ لأنّ القدر المسلّم ممّا صار حقيقة فيه ومترتّباً عليه أحكامه هو ما ذكرناه، فيبقى تحت الأصل، وغيره يكون خارجاً عن الأصل. وقال بعضهم مثل ذلك: أنّا ندّعي صيرورة الصلاة حقيقة في ذات الركوع والسجود، وشكّ في كون صلاة الميت صلاة، فالأصل عدمه، وإنّ ذات الركوع أيضاً له عرض عريض يختلف أحكام أقسامها، كالفرائض اليوميّة المختلفة أعدادها، وصلاة الآيات، والعيد، والقصر، والاتمام وغير ذلك، فالصلاة حقيقة في القدر المشترك بين أنواعها المختلفة، ولكلّ حكم، فلا يجري في مورد الشك. الأحكام المشتركة في القدر المشترك من جميع الأنواع.

فنقول فيما نحن فيه: لو دهم المسلمين عدوّ من الكفّار ويخاف منه على بيضة الإسلام من الاصطلام والاستئصال بمعنى كون مرادهم هدم بناء الإسلام، أو يخاف منه أن يهلك جميع المسلمين، فالظاهر جوازه بل وجوبه، سواءٌ كان بتبعيّة إمام جائر أم لا. ولكن هل حكمه حكم الجهاد في كون المقتول بحكم الشهيد؟ الأظهر لا. وقد سمعت كلام الشهيد حيث قال ظاهر الأصحاب العدم مشعراً بعدم الخلاف (١).

والأدلّة على عدم اختصاص أحكام الشهيد بالمجاهد الذي يقتل في الحرب الجهاديّة هي النصوص وكلمات القوم:

أمّا الإماميّة فبمراجعة النصوص الواردة عن الأئمّة الاثني عشر يستفاد أنّه لم يعلّق الحكم على المقتول في الحرب الجهاديّة (الابتدائيّة)، بل الروايات على ثلاث طوائف:

فمنها: ما يعلّق الحكم على موضوع الشهيد، وقد نتكلّم عليه وعلى تعريفه فيما يلي.

ومنها: ما يعلّق الحكم على كون الحرب في سبيل الله.

ومنها: ما يعلّق الحكم على وقوع القتل في المعركة أو بين الصفّين، فلا يشاهد تعليق الحكم على موضوع الجهاد أصلاً (٢).

وأمّا أهل السنّة فإنّ أكثر نصوصهم في هذا الباب تحكي عن فعل النبيّ ﷺ بمن قتل بين يديه في حروبه وغزواته كقتلى أُحد وبدر و... ولم يعلّق الحكم فيها على

---

(١) انظر في ذلك إلى جامع الشتات ١: ٣٥٧.

(٢) انظر في الطائفة الأُولى: من لايحضره الفقيه ٣: ٣٠، وتهذيب الأحكام ٣: ٩٥، ودعائم الإسلام ١: ٢٧٤. وفي الطائفة الثانية: فقه الرضا عليه السلام: ١٨، والاستبصار ١: ٢١٣. وفي الطائفة الثالثة: تهذيب الأحكام ٣: ٩٥، ومن لايحضره الفقيه ٣: ٣٠.

موضوع أيضاً، فانظر إلى ما رواه الشافعي [١] وأحمد [٢] والنسائي [٣].

وأمّا أقوال الفقهاء فقال المحقّق: الشهيد إذا مات في المعركة لا يغسّل ولا يكفّن [٤]. وكذا قال العلّامة في تذكرة الفقهاء [٥]، ونهاية الأحكام [٦].

وقال في شرط الشهيد: «له شرطان: **الأوّل**: تسويغ القتل بين يدي الإمام، **الثاني**: الموت في المعركة بسببٍ... ويحتمل اشتراط تسويغ القتال، فقد يجب القتال وإن لم يكن هناك إمام: بأن يدهم المسلمين عدوّ فإنّه يجب على كلّ أحد دفعه؛ لقولهم عليهم السلام ***«اغسل كلّ الموتى، إلّا من قتل بين صفين»*** [٧].

وقال الشهيد في الذكرى بسقوط تغسيل عشرة، ومنهم الشهيد إذا مات في المعركة [٨].

وقال: «لو قتل في الجهاد السائغ مع غيبة الإمام، فالأولى أنّه شهيد» [٩].

فانظر إلى حكمه بصدق الشهيد على من قتل في غيبة الإمام مع أنّه أنكر الجهاد الابتدائي في غيبته، فالجهاد المذكور في كلامه هو ما نعبّر عنه بالدفاع، ومع ذلك قد حكم بجريان أحكام الشهيد على المقتول دفاعاً.

وأظهر منه ما قال المحقّق الهمدانيّ من أنّه: «لاينبغي الاستشكال في اطّراد الحكم بالنسبة إلى كلّ من قتل في سبيل الله في كلّ جهاد بحقّ ولو في حال الغيبة،

---

(١) المسند: ٣٥٧.

(٢) مسند الإمام أحمد بن حنبل ٥: ٤٣١.

(٣) سنن النسائي ٤: ٧٩و٦: ٢٩.

(٤) المعتبر ١: ٣١٠.

(٥) راجع: تذكرة الفقهاء ١: ٣٧١.

(٦) راجع: نهاية الأحكام ٢: ٢٢٥.

(٧) المصدر السابق.

(٨) راجع: ذكرى الشيعة: ٤١.

(٩) المصدر السابق.

كما لو دهم المسلمين عدوٌّ يخاف منه على بيضة الإسلام كما عن صريح جماعة وظاهر آخرين، بل عن ظاهر الغنية أو صريحها الإجماع عليه»[١].

وقال الشافعيّ: «إذا قتل المشركون المسلمين في المعترك لم تغسّل القتلىٰ»[٢]. وكذا قال السرخسيّ في مبسوطه[٣].

وقال ابن قدامة: «إذا مات في المعترك فإنّه لايغسّل»[٤].

إذا عرفت أنّه لم يعلّق الحكم على موضوع الجهاد؛ بل إنّما علّق على موضوع الشهيد والقتيل في سبيل الله، فالبحث عنهما:

أمّا الشهيد فعبارات أصحاب الإماميّة في تعريف الشهيد مختلفةٌ:

فمنهم من عرّفه بمن قتل بين يدي الإمام[٥].

ومنهم من عرّفه بمن قتل بين يدي الإمام أو نائبه[٦].

ومنهم من عرّفه بمن قتل بين يدي الإمام أو نائبه الخاصّ أو العامّ[٧].

ومنهم من عرّفه بمن قتل في جهاد بحقّ ولو من دون النبيّ صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام كما لو دهم المسلمين عدوٌّ يخاف منه على بيضة الإسلام[٨].

وادّعي على الأخير الإجماع وكونه مذهب الأكثر.

---

(١) مصباح الفقيه ١: ٣٦٦.

(٢) الأُمّ ١: ٣٠٤.

(٣) راجع: المبسوط ٢: ٤٩.

(٤) المغني ٢: ٤٠٦.

(٥) المقنعة: ١١٥، قواعد الأحكام ١: ٢١٤، تحرير الأحكام ١: ١٧، والمراسم العلوية: ٧٦.

(٦) المبسوط ١: ١٨١، والوسيلة: ١٧٦، والسرائر ٢: ٩٤، والجامع للشرائع: ٣١٠، والمنتهى ٢: ٩٨١.

(٧) مجمع الفائدة والبرهان ٧: ١٤٧، وذخيرة المعاد ١: ٢١٥.

(٨) راجع: غنية النزوع: ٣١٠، وإشارة السبق: ٥٧، وذكرى الشيعة: ١٥٧، والدروس الشرعية ٢: ٢١١، والحدائق الناضرة ٧: ٤١٠، والروضة البهية ١: ٢١٨، وروض الجنان: ٥٩.

والظاهر أنّ مراد من قيّد القتل بوقوعه بين يدي الإمام أو نائبه كون الحرب مشروعة وعن حقّ.

والدليل عليه النصوصُ التي استدلّوا بها على مذهبهم:

منها: الحسن الذي هو كالصحيح، عن أبان بن تغلب: قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: ***الذي يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه ولا يغسّل...***»(١).

ومنها: عن أبان أيضاً، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الذي يقتل في سبيل الله: أيغسّل ويكفّن ويحنّط؟ قال: ***يدفن كما هو في ثيابه...***»(٢).

ومنها: مضمرة أبي خالد قال: «اغسل كلّ الموتى: الغريق، وأكيل السبع، وكلّ شيء، إلّا ما قتل بين الصفّين...»(٣).

إشكال ودفع

قالوا باعتبار الإمام أو نائبه في مسمّى الشهيد، ولا أقلّ من الشكّ (ولاسيّما بعد الاعتضاد بفتوى من الأصحاب)، فيبقى حينئذٍ عموم ما دلّ على تغسيل كلّ ميّت محكماً.

دفع: يمنع اعتبار ذلك فيه شرعاً، فيكون ما علّق فيه الحكم على الشهيد شاهداً للمختار لا عليه.

ومن هنا قد استدلّ في الذكرى بعموم لفظ الشهيد(٤).

فإذا عرفت حال الأخبار فليراجع إلى اللغة:

قال صاحب الصحاح: الشهيد القتيل في سبيل الله(٥).

---

(١) وسائل الشيعة ٢: ٥١٠، الباب ١٥: من أبواب غسل الميت، ح٩.

(٢) المصدر السابق ٢: ٩، ح٧.

(٣) المصدر السابق ٢: ٥٠٧، ح٣، وجواهر الكلام ٤: ٨٨.

(٤) الذكرى: ٩٣.

(٥) صحاح اللغة ٢: ٤٩٤.

وقال ابن الأثير: الشهيد في الأصل من قتل مجاهداً في سبيل الله، وسمّي شهيداً لأنّ الله وملائكته شهود له بالجنّة. وقيل: لأنّه حيّ لم يمت كأنّه شاهد، أي: حاضر. وقيل: لأنّ ملائكة الرحمة تشهده. وقيل لقيامه بشهادة الحقّ في أمر الله حتّى قتل. وقيل: لأنّه شهيد ما أعدّ الله له من الكرامة بالقتل. وقيل غير ذلك. فهو فعيل بمعنى فاعل، وبمعنى مفعول على اختلاف التأويل[١].

وقال ابن منظور: «والشهيد المقتول في سبيل الله»[٢].

وقال الفيروز آباديّ: «الشهيد القتيل في سبيل الله؛ لأنّ ملائكة الرحمة تشهده، أو لأنّ الله تعالىٰ وملائكته شهود له بالجنّة، أو لأنّه ممّن يستشهد يوم القيامة على الأُمم الخالية، أو لسقوطه على الشاهدة، إي: الأرض، أو لأنّه عند ربه حاضر، أو لأنّه يشهد ملكوت الله وملكه[٣]».

وقال الزبيديّ: «الشهيد في الشرع القتيل في سبيل الله»[٤].

وإن أغمضنا النظر عن وضع الشهيد لغةً، فلننظر إلى الاستعمال، فلا ريب في ثبوت الاستعمال للفظ الشهيد فيما نحن فيه، والأصل فيه هنا الحقيقة بدعوى الوضع للكلّي الشامل له وللمقتول بين يدي الإمام عليه السلام؛ إذ هو خير من المجاز، ويؤيّد ذلك أيضاً الصدق العرفيّ حقيقةً، وهو كاشفٌ عن غيره حتّى لو كان المعنى شرعياً من غير فرق بين القول بوضعه له شرعاً، أوْ لا؛ إذ العرف المتشرّعيّ ضابطه للمراد الشرعيّ مجازاً كان أو حقيقة. نعم قد يشعر القول بأنّه من قتل بين الصفّين باعتبار تقابل العسكرين في جريان خصوص هذا الحكم على الشهيد، فلا يشمل من قتل من المسلمين بدون ذلك كالمقتول اتّفاقاً، أو كان عيناً من عيونهم أو نحو

---

(١) النهاية ٢: ٥١٣.
(٢) لسان العرب ٣: ٢٤٢.
(٣) قاموس المحيط ١: ٣٠٦.
(٤) تاج العروس ٢: ٣٩٠.

ذلك، إلّا أنّ غيره من التعابير ممّا اشتملت على التعبير بالقتل في سبيل الله شاملة له، فيمكن حينئذٍ تنزيل القول بأنّه من قتل بين الصفّين على ما لاينافيه وإن كان هو أخصّ منه (١).

ولكن لايخفى أنّ المراد بالمقتول في سبيل الله ليس إلّا المقتول في الحرب، لا مطلق من بذل نفسه في طاعة الله من غير جهاد؛ فإنّه يجب غسله كغيره، بل ادّعى بعض الإماميّة عليه الإجماع (٢).

وممّا يؤيّد ذلك ما رواه العلاء بن سيّابة، قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام وأنا حاضر عن رجل قتل، فقطع رأسه في معصية الله، أيغسّل، أم يُفعل به ما يفعل بالشهيد؟ فقال عليه السلام: ***إذا قتل في معصيته يغسل أوّلاً منه الدم، ثمّ يصبّ عليه الماء صبّا...***» (٣).

فهذا ممّا لا إشكال فيه، فيستفاد ممّا تقدّم أنّ حكم الشهيد من عدم التغسيل يجري على المدافع، وهو: مَنْ بذل نفسه في سبيل الدفاع والذبّ عن بيضة الإسلام.

ولنختم الكلام في ذلك بذكر نكات:

الأُولىٰ: يفترق الإماميّة في حكم الشهيد عن مذاهب أهل السنّة في قولهم بوجوب الصلاة عليه، فقالوا: الشهيد لايغسّل ولايكفّن، بل يصلّى عليه ويدفن إجماعاً في الجميع محصّلاً ومنقولاً، مستفيضاً إن لم يكن متواتراً كأخبارهم خلافاً للشافعي وأحمد ومالك (٤).

نعم يعتبر في عدم تكفينه عدم تجريده من اللباس، أمّا لو جرّد فالظاهر منهم وجوب تكفينه كما صرّح به جماعة من فقهاء الإماميّة.

---

(١) انظر فيما ذكرناه: جواهر الكلام ٤: ٨٩.

(٢) المعتبر ١: ٣١١.

(٣) وسائل الشيعة ٢: ٥١١، الباب ١٥ من أبواب غسل الميّت، ح١.

(٤) الأُمّ ١: ٢٦٧ والمبسوط (للسرخسي) ٢: ٤٩ والمجموع ٥: ٢٦٣ وبداية المجتهد ١: ٢٣٢ وفتح العزيز ٥: ١٥١.

ويدلّ عليه ما رُوِيَ عن أبان بن تغلب، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كفّن حمزة وحنّطه؛ لأنّه كان قد جرّد [١] كما يشعر به أيضاً ما في غيره من الأمر بدفن الشهيد بثيابه [٢].

واستدلّ الفريقان على وجوب الصلاة وعدمه بعدّة أدلّة:

أما الإماميّة [٣] فقد استدلّوا على وجوب الصلاة على الميّت بعدّة روايات:

١ ـ عن ابن عبّاس أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله صلّى على قتلى أُحد [٤].

٢ ـ قوله صلى الله عليه وآله: ***«صلّوا على من قال لا إله إلّا الله»*** [٥].

٣ ـ ما رواه أبو داود بإسناده عن رجل من أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «أغرنا على حيّ من جهينة، فطلب رجل من المسلمين رجلاً منهم، فضربه فأخطأه، وأصاب نفسه بالسيف فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: ***أخوكم يامعشر المسلمين*** فابتدره الناس، فوجدوه قد مات، فلفّه رسول الله صلى الله عليه وآله بثيابه ودمائه، وصلّى عليه ودفنه، فقالوا: يارسول الله، أشهيد هو؟ فقال صلى الله عليه وآله: ***نعم، وأنا له شهيد***» [٦].

وأمّا أهل السنّة فقد خالف الشافعيُّ وأحمد الإماميّة، واحتج الشافعيّ:

١ ـ بما رواه جابر: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أمر بدفن قتلى أُحد بدمائهم، ولم يغسّلهم، ولم يصلِّ عليهم» [٧].

٢ ـ وبأنّ الصلاة شفاعةٌ في الميت، والشهيد غنيٌّ بشهادته عن الشفاعة.

---

(١) راجع: وسائل الشيعة ٢: ٥١٠، الباب ١٤ من أبواب غسل الميّت، ح ٩.

(٢) انظر: شرائع الإسلام ١: ٣٠.

(٣) راجع: المختصر النافع: ١٤، وتذكرة الفقهاء ١: ٤٥٧، وتحرير الاحكام ١: ١٥٦، ونهاية الأحكام ٢: ٢٣٥، واللمعة الدمشقية: ٢٠.

(٤) سنن البيهقي ٤: ١٣.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) سنن أبي داود ٣: ٢١.

(٧) سنن البيهقي ٤: ١٠.

٣ـ ولأنّه حيٌ والحيّ لا يصلّى عليه.

وأجابوا عنه بأنّه معارض بما رُوِي عن ابن عبّاس عن رسول الله ﷺ، بما رواه أبان بن تغلب عن أبي عبدالله عليه السلام، عن رسول الله ﷺ وخبرنا أرجح؛ لأنّه مثبت والمثبت أولى بالقبول من النافي.

وأمّا قوله: الصلاة شفاعة ليس بشيء، بل هي عبادة ثمرتها حصول الأجر وتحصيل المصلحة المنوطة بفعلها ثُمّ إنّه ينتقض ما ذكره بمن عُرِفَ أنّه مشهود له بالجنّة من أعيان الصحابة.

وأمّا قوله: لا يصلّى على الحيّ، قلنا: حقّ، ولكن الشهيد ميّت الجسد وإن كان حيّ النفس؛ ولأنّ الصلاة تجب بانقضاء النحب سواءٌ حيّ بعد ذلك في الآخرة أو لم يحيى، وهذا الحكم يثبت ولو أكل وشرب وتكلّم[١].

وبعض أهل السنّة استحسن الصلاة[٢].

الثانية: يُشترط في ثبوت الغسل والكفن عدم وقوعُ القتل في المعركة، فقالوا: «وإن كان ميتٌ فقتيل المعركة في طاعة الله، لم يغسّل، ودفن في ثيابه التي قتل فيها بدمائه... فإذا مات بعد ذلك غسّل كما يغسّل الميّت، وكفّن كما يكفّن الميّت، ولا يترك عليه شيء من ثيابه»[٣].

إلّا أنّه فيمن نقل عن المعركة وبه رمق فمات قولان:

الأوّل: أنّه يغسّل ويكفّن ويحنّط ويصلّى عليه[٤] فكلّ من قتل في غير المعركة يجب غسله والصلاة عليه سواءٌ قتل بسلاح أو غير سلاح، شوهد أو لم يشاهد،

---

(١) المعتبر: ٣١٠.

(٢) المحلّى ٥: ١١٥.

(٣) فقه الرضا: ١٧٤.

(٤) المراسم العلوية: ٤٥، والنهاية: ٤٠، والمبسوط ١: ١٨١.

عمداً كان أو خطأً. هذا رأي بعض الإماميّة[١]. والشافعي[٢].

وقال أبو حنيفة: «إن شوهد وقتل عمداً لم يغسّل، ويصلّى عليه كالشهيد. وإن لم يشاهد أو قتل خطأً أو عمداً بمثقل، فإنّه يغسّل ويصلّى عليه»[٣].

واستدلّ القائلون من الإماميّة على ذلك:

١ـ بأنّ الأصل في الأموات وجوب غسلهم والصلاة عليهم، وليس على سقوط غسل هذا دليل؛ لأنّ الأخبار التي وردت فيمن قتل في المعركة لم تتناول هذا.

٢ـ وبأنّ بعض ما رُوي كرواية أبان بن تغلب عن أبي عبدالله عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله وخبر أبي مريم عنه عليه السلام هو: أن: ***«الشهيد إذا كان به رمق غسّل، وكفّن، وحنّط، وصلّي عليه، وإن لم يكن به رمق كفّن في أثوابه»***[٤].

ويمكن أن تنزّل هذه الأخبار على إرادة الإدراك بعد انقضاء الحرب؛ إذ هو المتعارف في تفقّد القتلى[٥].

والقول الآخر: «أنّه إذا خرج من المعركة، ثُمّ مات بعد ساعةٍ أو ساعتين قبل تقضّي الحرب، حكمه حكم الشهيد»[٦]. وقضية هذا الإطلاق عدم الفرق في ذلك بين أن يدركه المسلمون وبه رمق الحياة، أولا.

والدليل على الثاني ـ بعد ما عرفت من إطلاق معقد الإجماع، وإطلاق الشهيد والقتيل في سبيل الله، ومن قتل بين الصفّين، وأصالة البرائة. مضافاً إلى غلبة عدم الموت بأوّل الجراحة. بل غالباً يبقى آناً مّا معها، على أنّه لو اعتبر ذلك لوجب

---

(١) ذكرى الشيعة: ٩٦، وروض الجنان: ٧٥.

(٢) الأُمّ ١: ٢٦٨، والوجيز ١: ٧٥.

(٣) الهداية (للمرغيناني) ١: ٩٥، وشرح فتح القدير ١: ٤٧٨.

(٤) وسائل الشيعة ٢: ٦، باب ١٤ من أبواب غسل الميّت، ح١.

(٥) شرائع الإسلام ١: ٢٥١.

(٦) كتاب الخلاف ١: ٧١٢.

تغسيل جميع القتلى من باب المقدّمة؛ إذ لا ظهور يُستند إليه في ذلك، مع غير ذلك من العسر والحرج، ولاسيّما إذا أُدرك وحياته غير مستقرّة مع عدم انقضاء الحرب ـ قول النبيّ ﷺ: أنّه قال يوم أُحد: «*مَنْ ينظر إلى ما فعل سعد بن الربيع؟* فقال رجل: أنا أنظر لك يارسول الله ﷺ، فنظر فوجده جريحاً وبه رمق، فقال له: إنّ رسول الله أمرني أن أنظر في الأحياء أنت أم في الأموات؟ فقال: أنا في الأموات، فأبلغ رسول الله عنّي السلام، قال: ثُمّ لم أبرح إلى أن مات» ولم يأمر النبيّ ﷺ بتغسيل أحدٍ منهم[1].

وكذا خبر علي عليه السلام قال رسول الله ﷺ: «***إذا مات الشهيد من يومه أو من الغد، فواروه في ثيابه، وإن بقي أيّاماً حتّى تتغيّر جراحته غُسّل***»[2].

الثالثة: يسقط الغسل عن قتيل الدفاع وإن كان جنباً[3]. ولو كان الشهيد مجنباً لم يغسّل هذا رأي الإماميّة، وبه قال مالك[4].

وقال أبو حنيفة وأحمد يغسّل[5]، واختاره من الإماميّة ابن الجنيد والمرتضى[6].

وقال أبو العباس من أصحاب الشافعيّ: إنّه يغسّل ولايصلّى عليه، خلافاً للشافعي في أحد قوليه حيث إنّه وافق الإماميّة في القول بعد تغسيله وعدم الصلاة عليه[7].

(١) راجع: جواهر الكلام ٤: ٨٩ ـ ٩٠، وراجع: السيرة النبويّة لابن هشام ٣: ١٠٠ ـ ١٠١.
(٢) وسائل الشيعة ٢: ٥٠٨، باب ١٤ من أبواب غسل الميّت، ح ٥.
(٣) الكافي: ٢٣٧.
(٤) المغني ٢: ٣٩٩، والشرح الكبير ٢: ٣٢٩، وبلغة السالك ١: ٢٠٤.
(٥) المبسوط (السرخسي) ٢: ٥٧، والهداية ١: ٩٤.
(٦) المعتبر ١: ٨٤.
(٧) المجموع ٥: ٢٦٠، والوجيز ١: ٧٦، وكفاية الأخيار ١: ١٠١.

واستدل للقول الأوّل:

١ ـ بالأخبار العامّة الدالّة على وجوب دفن الشهيد بدمه من غير غسل، وهي باقية على عمومها[١].

٢ ـ وبأنّه غسل ينوب عنه التيمّم، فيسقط بالشهادة، كغسل الميّت[٢].

واستدلّ للقول الثاني (أي: قول أبي حنيفة وأحمد والشافعيّ في أحد قوليه):

أ ـ بحديث حنظلة؛ إذ إنّه استشهد حنظلة بن أبي عامر الراهب بأُحد فلم يأمر النبيّ ﷺ بغسله، وقال: ***«رأيت الملائكة بين السماء والأرض تغسّل حنظلة بماء المزن في صحاف من فضّة، وكان يسمّى غسيل الملائكة»***[٣].

ب ـ وبأنّه غسل واجب لغير الموت، فلم يسقط بالموت كغسل النجاسة[٤].

والجواب عن الأوّل: أنّه حجّة لنا؛ فإنّه لو كان واجباً لم يسقط إلّا بفعلنا، وفعل الملائكة ليس دليلاً على وجوبه علينا.

والجواب عن الثاني:

أوّلاً: أنّه قياس في مقابلة النصّ.

وثانياً: إن صحّ فيعارض بما ذكرنا في قياسه بغسل الميّت.

وثالثاً: بعد تسليم أنّ غسل الجنابة ممّا يجب بنفسه أنّه كسائر التكاليف التي تسقط بموت من كلّف بها، ولاتنتقل إلى غيره.

الرابعة: يعمّ الحكم الذي ذكرناه للشهيد المدافع كلّ من قتل في سبيل الله، فيشمل البالغ والصغير والرجل والمرأة، والمدافع الذي قتله أهل البغي؛ فإنّه رُوِي

---

(١) المبسوط ١: ١٨٢، وغنية النزوع: ١٠٢.

(٢) منتهى المطلب ١: ٤٣٣.

(٣) من لايحضره الفقيه ١: ١٥٩، ومستدرك الحاكم النيسابوري ٣: ٢٠٤، وسنن البيهقي ٤: ١٥.

(٤) راجع: منتهى المطلب ١: ٤٣٣.

بالنسبة إلى عمومه للصغير أنّه قد كان في شهداء بدر وأُحد حارثة بن النعمان، وعمر بن أبي وقّاص أخو سعد، وهما صغيران ولم يأمر النبيّ ﷺ بتغسيل أحدٍ منهم، ورُوِي أيضاً استشهاد الرضيع ولد الحسين عليه السلام في وقعة كربلاء، ولم ينقل عن أحد تغسيلهم.

وقد شكّك في هذا العموم بعض الإماميّة بالنسبة إلى كلّ من لم يكن مخاطباً بالجهاد.

إلّا أنّ الأمر بملاحظة ما ذكرنا من ارجاع الحروب الإسلامية كلها إلى الدفاع سهل. وقال النجفي فللنظر في كلّ من لم يكن مخاطباً بالجهاد مجال للشكّ في تناول الأدلّة، اللّهم إلّا أن يكون المسلمون مخاطبين بمحاربة العدوّ بأطفالهم ونسائهم ومجانينهم، كما إذا عظم أمر الكافرين، فيصدق حينئذٍ القتل في سبيل الله ونحوه[١].

وبالنسبة إلى عمومه لقتيل أهل البغي روى: «أنّ علياً عليه السلام لم يغسّل عمّار بن ياسر ولا هاشم بن عتبة وهو المرقال، ودفنهما في ثيابهما...»[٢].

الخامسة: حرمة الفرار: فيحرم الفرار من الزّحف دفاعياً، ولا يصغي إلى مناقشة من قال: إنّ المنساق من النصّ والفتوى اختصاص التحريم بالجهاد، خصوصاً مع ذكرهم له في أحكامه، فيبقى الثاني (أي: الدفاع) على مقتضى الأصل[٣].

إنّما المهمّ البحث فيما ذكرناه الفقهاء من تجويز الفرار إذا كان العدوّ على أكثر من الضعف؛ فقد قيّدوا الحرمة بما إذا كان العدوّ على الضعف أو أقلّ[٤].

---

(١) جواهر الكلام ٤: ٩٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢: ٥٠٧، الباب ١٤ من أبواب غسل الميّت، ح ٤.

(٣) راجع: جواهر الكلام ٢١: ٥٨. نقل هذه المناقشة ولم يسمّ قائلها، وقال: «لكن مع ذلك الأوّل أحوط مع عدم ظنّ العطب».

(٤) شرائع الإسلام ١: ٢٣٦.

فقال المحقّق: «ولايجوز الفرار إذا كان العدوّ على الضعف أو أقلّ... ولو كان أكثر جاز»[١].

وقال الشيخ الطوسيّ: «وقال في بدو الإسلام أن يضاف واحد لعشرة، ثُمّ نسخ بوقوف الواحد لاثنين بدليل الآية. وليس المراد بذلك أن يقف الواحد بإزاء العشرة أو اثنين، وإنّما يراد الجملة، وإنّ جيش المسلمين إذا كان نصف جيش المشركين بلا زيادة، وجب الثبات، وإن كان أكثر من ذلك لم يلزم وجاز الانصراف. ومعنى لزوم الثبات أنّه لايجوز الانصراف...وأمّا إذا كان المشركون أكثر من ضعف المسلمين، فلايلزم الثبات. وهل يستحبّ ذلك أم لا؟ فإن غلب على ظنّه أنّه لايغلب، فالمستحبّ أن يثبت ولاينصرف... وإن غلب على ظنّه أنّه يغلب ويهلك، فالأولى له الانصراف. وقيل أنه يجب عليه الانصراف»[٢].

وقال العلّامة بوجوب الهرب إن غلب الهلاك[٣].

وقال النوويّ: «إذا زاد عدد الكفّار على مثلي المسلمين جاز الانهزام»[٤].

وقال الشربينيّ: «إذا زادت الكفّار على الضعف ورجئ الظفر: بأن ظنّناه إن ثبتنا، استحبّ لنا الثبات، وإن غلب على ظنّنا الهلاك، بلا نكاية، وجب علينا الفرار»[٥]. وكذا قال الدمياطي[٦] والقاساني[٧] وغيرهم.

والدليل على ذلك:

(١) المختصر النافع: ١١٢.
(٢) المبسوط ٢: ١٠.
(٣) راجع: مختلف الشيعة ٤: ٣٩٠.
(٤) روضة الطالبين ٧: ٤٤٩.
(٥) مغني المحتاج ٤: ٢٢٦.
(٦) إعانة الطالبين ٤: ٢٢٧.
(٧) بدائع الصنائع ٧: ٢٠١.

أ ـ قوله تعالى: ﴿وَلاَتُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ...﴾ [١] استدلّ به بعض كالشربيني [٢].

وفيه ما لايخفى؛ لأنّ بناء الجهاد على التغرير بالنفس، وليس على التغرير بالتهلكة؛ فإنّه في الحقيقة حياة أبديّة عند الله تعالىٰ، لقوله سبحانه: ﴿وَلاَتَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [٣]؛ فقد قالوا في تفسير التهلكة إنّ التهلكة كلّ ما كان عاقبته إلى الهلاك [٤]، وقال الصادق عليه السلام: ***«لو أنّ رجلاً أنفق ما في يده في سبيل الله ما كان أحسن ولا وفّق؛ لقوله:*** ﴿...وَلاَتُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوَاْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمحْسِنِينَ﴾ ***أي: المقتصدين»***.

فالتهلكة لا مدخل لها بالدفاع؛ ولذا فسّرت في التفاسير بأُمور أُخر:

فقال بعضهم: معنى النهي عن التهلكة: النهي عن ترك الإنفاق في سبيل الله؛ لأنّه سبب الهلاك، أو عن الإسراف في النفقه، أو الاستقلال والإخطار بالنفس، أو عن ترك الغزوّ الذي هو تقوية للعدو [٥].

وأكّد بعضهم أنّ المراد بالتهلكة: الكفّ عن الغزو والإنفاق فيه؛ فإنّه يقوّي العدوّ، ويسلّطهم على إهلاككم [٦].

وقيل: إنّه أراد: لاتهلكوا أنفسكم بترك الإنفاق في سبيل الله، فيغلب عليكم العدوّ. عن ابن عبّاس وجماعة من المفسّرين. وقيل: إنّه عنى به: لاتركبوا المعاصي باليأس من المغفرة عن البراء بن عازب وعبيدة السلمانيّ [٧].

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩٥.

(٢) راجع: مغني المحتاج ٤: ٢٢٦.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٦٩.

(٤) فقه القرآن: ٣٣٦.

(٥) راجع: المصدر السابق.

(٦) كنز الدقائق ١: ٤٥٦.

(٧) راجع: مجمع البيان ٢: ٣٥.

وقال بعضهم: «ولاتلقوا بأيديكم إلى التهلكة كناية عن النهي عن إبطال القوّة والاستطاعة؛ فإنّ اليد مظهر لذلك... والتهلكة والهلاك واحد، وهو مصير الإنسان بحيث لايدري أين هو. وهو على وزن تفعلة بضم العين، ليس في اللغة مصدر على هذا الوزن غيره»(١).

ويدلّ على ما ذكرناه في تفسير (التهلكة) ما ورد في الروايات:

منها: أنّه لما أكره المأمون مولانا عليَّ بن موسى الرضا صلوات وسلامه عليه على قبول ولاية العهد وقال له: «أقسم لئن قبلت ولاية العهد، وإلّا أجبرتك على ذلك فإن فعلت وإلّا ضربت عنقك، فقال الرضا عليه السلام: قد نهاني الله عزّ وجلّ أن ألقي بيدي إلى التهلكة...»(٢).

وفي رواية العيون: «اللّهمّ إنّك نهيتني عن الإلقاء بيدي إلى التهلكة، وقد أكرهت واضطررت كما أشرفت من قبل عبدالله المأمون على القتل»(٣).

ومنها: ما رواه أحمد بإسناده عن أبي إسحاقّ قال: قلت للبراء: الرجل يحمل على المشركين أهو ممّن ألقى بيده إلى التهلكة؟ قال: لا؛ لأنّ الله عزّ وجلّ بعث رسوله صلى الله عليه وآله فقال: «فقاتل في سبيل الله لاتكلف إلّا نفسك. إنّما ذاك في النفقة»(٤).

ومن أصدق الشواهد على ما قلناه ما ورد في تفسير التهلكة من منظور الحرب والقتال والنشاطات العسكرية؛ فإن بناء عليه لاتكون التهلكة إلّا الاقتحام في الحرب بلا تدبّير ولا رأى المساوى للتهوّر(٥).

---

(١) الميزان ١: ٦٤.

(٢) علل الشرائع ١: ٢٣٨.

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٩.

(٤) مسند أحمد ٤: ٢٨١.

(٥) انظر في ذلك نور الثقلين ١: ١٧٩ ـ ١٨٠، وتفسير القمي ١: ١٣٦، ومجمع البيان ٣: ٣٧، وتفسير القرطبيّ ٤: ٢١٧، والدر المنثور ١: ٣١٤.

ب ـ قوله تعالى: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُواْ أَلْفَيْنِ﴾[1].

استفادوا من هذه الآية أنّ الشرط في وجوب الثبات وحرمة الفرار من الزحف هو كون العدوّ ضعفاً أو أقلّ:

قال في التذكرة: «يجوز الهرب في أحوال ثلاثة: الأوّل: أن يزيد عدد الكفّار على ضعف عدد المسلمين؛ لقوله تعالى: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ...﴾»[2].

وقال في المجموع: «إذا التقى الزحفان ولم يزد عدد الكفّار على مثلي عدد المسلمين ولم يخافوا الهلاك، تعيّن عليهم فرض الجهاد؛ لقوله عزّ وجلّ: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ وَ...﴾ وهذا أمر بلفظ الخبر؛ لأنّه لو كان خبراً لم يقع الخبر بخلاف المخبر، فدلّ على أنّه أمر المئة بمصابرة المئتين وأمر الألف بمصابرة الألفين»[3].

وأضاف عليه في المغني بقوله: «لو كان خبراً على حقيقة لم يكن ردنا من غلبة الواحد للعشرة إلى غلبة الاثنين تخفيفاً... ولم يأت شيء ينسخ هذه الآية، لا في كتاب ولا سنّة، فوجب الحكم بها»[4].

وفي بعض الروايات المأثورة عن الفريقين ما يؤيّد هذا المدّعى:

أمّا الإماميّة:

١ـ فما رُوِيَ في حديث رواه السيّد في رسالة المحكم والمتشابه نقلاً عن تفسير النعماني بإسناده عن عليّ عليه السلام وفيه أنّ الله تعالى لمّا بعث نبيه صلى الله عليه وآله: «أمره في بدو أمره أن يدعو بالدعوة فقط، وأنزل عليه: ﴿وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعْ

(١) سورة الأنفال، الآية: ٦٧.

(٢) تذكرة الفقهاء ١: ٤١١.

(٣) المجموع ١٩: ٢٩٠.

(٤) المغني ١٠: ٥٥١.

أَذَاهُمْ﴾ (١) . فلما أرادوا ما همّوا به من تبيينه أمره الله بالهجرة، وفرض عليه القتال، فقال: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ...﴾ (٢) . ثمّ ذكر بعض آيات القتال إلى أن قال: فنسخت آية القتال آية الكفّ، ثُمّ قال: ومن ذلك أنّ الله فرض القتال على الأُمّة، فجعل على الرجل الواحد أن يقاتل عشرة من المشركين، فقال: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّئَةٌ يَغْلِبُواْ أَلْفاً مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ ...﴾ (٣) ثُمّ نسخها سبحانه، فقال: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ...﴾ ، فنسخ بهذه الآية ما قبلها، فصار فرض المؤمنين في الحرب إذا كان عدّة المشركين أكثر من رجلين لرجل، لم يكن فارّاً من الزحف، وإن كان العدّة رجلين لرجل، كان فارّاً من الزحف» (٤) .

٢ ـ وما رواه علي بن إبراهيم عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ***«إنّ الله عزّ وجلّ فرض على المؤمن في أوّل الأمر أن يقاتل عشرة من المشركين ليس له أن يولّي وجهه عنهم، ومن ولّاه يومئذٍ دبره فقد تبوّأ مقعده من النار، ثُمّ حوّلهم عن حالهم رحمة منه لهم، فصار الرجل منهم عليه أن يقاتل رجلين من المشركين تخفيفاً من الله عزّ وجلّ، فنسخ الرجلان العشرة»*** (٥) .

وأمّا أهل السنّة:

فما رواه الشافعيّ قال: أخبرنا سفيان عن عمرو بن دينار، عن ابن عبّاس قال: «لما نزلت هذه الآية: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ ...﴾ فكتب عليهم أن لايفرّ العشرون من المئتين، فأنزل الله تعالىٰ: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ ...﴾ فخفّف عنهم، وكتب

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٤٨.

(٢) سورة الحجّ، الآية: ٣٩.

(٣) سورة الأنفال، الآية: ٦٥.

(٤) المحكم والمتشابه ١٠: ١١، وسائل الشيعة ١٥: ٨٥، باب ٢٧.

(٥) الفروع من الكافي ١: ٣٤٦، ووسائل الشيعة ١١: ٦٣، باب ٢٧.

عليهم أن لايفرّ مئة من مئتين»[١] ورواه البخاريّ عن علي بن عبدالله، عن سفيان ابن عمرو، عن ابن عبّاس[٢].

أقول: أمّا دعوى النسخ فكما ترى حتّى استفدنا من الآية اشتراط التحريم يكون العدوّ يزيد على الضعف أو أقلّ؛ فإنّ تقييد إطلاق آية الزحف، أي: قوله سبحانه: ﴿... إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُواْ زَحْفاً فَلَا تُوَلُّوهُمُ الأَدْبَارَ﴾[٣] بآية التخفيف، أي: قوله تعالىٰ: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللّهُ...﴾ موكّد لبقاء حكمها، ومعنى ذلك: أنّ الفرار من الزحف محرّم في الشريعة الإسلامية إذا لم يكن عدد المسلمين أقلّ من نصف عدد الكفّار. وإمّا إذا كان المسلمون أقلّ عدداً من ذلك فلايحرم عليهم الفرار. وهذا ليس من النسخ في شيء[٤]. إن قلنا بمسلك القوم.

وأمّا بناءً على التحقيق ـ من أنّ آية التخفيف لم تكن يلاحظ فيها اشتراط الحكم (أي: حكم حرمة الفرار) بشيء، ولم تكن بصدد البيان من هذه الجهة أصلاً ـ فالأمر سهل؛ فإنّ الله تعالى لمّا أمر في الآية السابقة بتحريض المؤمنين على القتال، وأخبر بقوّتهم واستطاعتهم على دفع الكفّار، وأنّ في قدرة الواحد منهم أن يقاتل عشرة من المشركين، أراد الإعلام بضعفهم الذي غفلوا عنهم، وأنّ استطاعتهم لم تبلغ إلى ذلك الحدّ، بل تنتهي إلى حدّ مقابلة الواحد الاثنين. فالآية إخبار محض.

وما قيل: من أنّها أن تكن في مقام الإخبار يلزم التخلّف ولم يقع الخبر بخلاف المخبر، غير وجيه؛ لأنّ الله تعالى أخبر بأنّه لو كان منهم مئة صابرة يغلبوا مئتين، فلاحظ قيد (الصابرة) بما لها من المعنى واللوازم.

---

(١) مسند الشافعي: ٢٠٧.
(٢) صحيح البخاريّ ٥: ٢٠١.
(٣) سورة الأنفال، الآية: ١٥.
(٤) راجع: البيان: ٣٥١.

كما أنّ القول بأنّ الآية لو كانت خبراً على الحقيقة لم يكن ردّنا من غلبة الواحد للعشرة إلى غلبة الاثنين تخفيفاً. أيضاً غير وجيه ؛ فإنّ الإعلام بما يخفى عـليهم من ضعفهم وعدم قوّتهم تخفيف بمعنى دفع الكلفة عنهم. والشاهد على ما ذكرناه ملاحظة الاستشكال الواقع من بعض الفقهاء القائلين بعدم حرمة الفرار إذا كان الكفار أكثر من الضعف فانه قال: «قد يشكل ذلك في نحو زيارة الواحد والاثنين مثلاً مع الضعف والجبن في الكفّار، والشجاعة والقوّة في المسلمين بإطلاق ادلة الثبات»(١).

وكذا قال العلّامة في المنتهى: «وفي جواز فرار مئة بطل من المسلمين من مئتي بطل وواحد من ضعفاء الكفّار إشكال من مراعاة العدد ومن المقاومة لو ثبتوا»(٢).

فالمستفاد أنّ العدد إذا كان ذا خصوصيّة يلزم الإشكال في كثير من المواطـن. وعليه أنّ العدد لا خصوصيّة فيه، وإنّما الغرض من ذكره الإشارة إلى لزوم القتال وإن كان المسلمون أقلّ عدداً من الكفّار.

وأمّا الجواب عن الروايات الدالّة على وقوع النسخ بآية التخفيف، ففيها كـلام مبسوط يأتي. فانتظر.

ج ـ بعض الروايات: والمراد بها ما يدلّ بظاهره على أنّ الفرار من أكثر من الضعف لم يكن به منع:

١ ـ كالمروي في خبر الحسن بن صالح عن أبي عبد الله عليه‌السلام حيث قال: «***مـن فرّ من رجلين في القتال في الزحف، فقد فرّ، ومن فرّ من ثلاثة فـي القـتال فـلم يفرّ***»(٣).

روى البيهقيّ عن الحافظ، عن أبي العبّاس محمد بن يعقوب، عن أحـمد بـن

(١) جواهر الكلام ٢١: ٦٣.

(٢) منتهى المطلب ١: ٤١٥.

(٣) الفروع من الكافي ١: ٣٣٦.

شيبان، عن سفيان، عن ابن أبي نجيح، عن عطاء، عن ابن عبّاس قال: «إن فرّ رجل من اثنين فقد فرّ، وإن فرّ من ثلاثة لم يفرّ»[١].

وأمثال هذه الروايات موجودة في نصوص الفريقين، ولكن الظاهر منها أنّها متعلّقة بدفاع الشخص عن نفسه وماله وعرضه.

وبعد ما عرفت من عدم صلاحيّة ما يستدلّ به لإثبات العدد فلا مجال للاستدلال له بالأصل[٢]؛ لأنّ إطلاق أدلّة الثبات يقضي بوجوب الثبات في الحرب وإن كان العدوّ أكثر من الضعف، وإليك الأدلّة:

١ ـ قال تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُواْ زَحْفاً فَلاَ تُوَلُّوهُمُ الأَدْبَارَ * وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفاً لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاء بِغَضَبٍ مِّنَ اللّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾[٣].

٢ ـ قال رسوله الأمين ﷺ حيث قال في تعداد الكبائر: «... فسألوه ما الكبائر؟ ***قال: الإشراك بالله، والفرار من الزحف، وقتل النفس»***[٤].

٣ ـ وقال ﷺ: «***اجتنبوا السبع الموبقات،*** قالوا: يارسول الله، وما هنّ؟ فذكرهنّ، وذكر فيهنّ التولّي يوم الزحف»[٥].

٤ ـ وقال أمير المؤمنين عليه السلام عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «***وليعلم المنهزم بأنّه مسخط ربّه، ومريق نفسه، وأنّ في الفرار موجدة الله، والذلّ اللازم، والعار الباقي، وأنّ الفار لغير مزيد في عمره، ولامحجوز بينه وبين يومه، ولا يرضي ربّه، ولموت***

(١) سنن البيهقي ٩: ٧٦.
(٢) استدلّ به بعض كصاحب الجواهر رحمه الله، جواهر الكلام ٢١: ٦٣.
(٣) سورة الأنفال، الآية ١٥ ـ ١٦.
(٤) مستدرك الحاكم النيسابوري ١: ٢٣.
(٥) سنن البيهقي ٩: ٧٦.

الرجل محقّاً قبل إتيان هذه الخصال خير من الرضا بالتلبّس بها والإقرار عليها» [١].

٥ ـ وفي خبر محمد بن سنان أنّ أبا الحسن الرضا عليه السلام كتب إليه فيما كتب من جواب مسائله: *«حرّم الله الفرار من الزحف؛ لما فيه من الوهن في الدين، والاستخفاف بالرسل والأئمّة العادلة، وترك نصرتهم على الأعداء، والتقوية لهم على ترك ما دعوا إليه من الإقرار بالربوبيّة، وإظهار العدل، وترك الجور، وإماتة الفساد؛ لما في ذلك من جرأة العدوّ على المسلمين، وما يكون في ذلك من السبي والقتل، وإبطال دين الله عزّ وجلّ، وغيره من الفساد»* [٢].

فتلخّص من جميع ذلك أنّ الفرار من الزحف لايجوز بحال وإن كان العدوّ يزيد على الضعف، إلّا أن يكون المسلمون متحرّفين لقتال أو متحيّزين إلى فئة.

---

(١) الفروع من الكافي ١: ٣٣٩، ووسائل الشيعة ١٥: ٨٧، باب ٢٩، باب تحريم الفرار... ح ١.

(٢) من لايحضره الفقيه ٢: ١٨٨.

٣ ـ الاستئذان من ولي الأمر ودوره في الدفاع

الشيعة الامامية والزيدية قد اعتبروا إذن الامام في جواز الحرب، فبدون الإذن لايسوغون الحرب، فقال صاحب شرح الأزهار مازجاً كلامه بكلام الماتن: «الثامن (اي من وظائف الامام): غزو الكفار والبغاة إلى ديارهم، فلايجوز لأحد ذلك من غير إمام أو إذنه»[١].

وقال الحلبي من أعلام الشيعة الامامية: «ولايجوز لمسلم أن يستبرز كافراً إلّا بإذن سلطان الجهاد، ويجب عليه أن يبرز إلّا من استبرز بغير إذن»[٢].

وقال العلّامة الحلي في الارشاد: «وإنّما يجوز بعد الدعاء من الإمام أو نائبه إلى الاسلام لمن لايعلمه»[٣].

وقال في التحرير: «إنّما يجوز قتال المشركين بعد دعائهم إلى محاسن الاسلام والتزامهم لشرائعه، والداعي هو الامام أو من نصبه»[٤].

وقال محمد بن مكي العاملي الشهير بالشهيد الأول: «وإنّما يجب بشرط دعاء الإمام العادل أو نائبه، ولايجوز مع الجائر اختياراً، إلّا أن يخاف على بيضة الاسلام

---

(١) شرح الأزهار ٤: ٥٢٩.

(٢) الكافي للحلبي: ٢٥٦.

(٣) إرشاد الأذهان ١: ٣٤٤.

(٤) تحرير الأحكام ١: ١٣٤.

ـوهي أصله ومجتمعه ـ من الاصطلام، أو يخاف اصطلام قوم من المسلمين، فيجب على من يليهم الدفاع عنهم»[١].

وقال زين الدين العاملي الشهير بالشهيد الثاني: «إعلم أنّ الجهاد على أقسام: أحدها: أن يكون ابتداء من المسلمين للدعاء إلى الاسلام. وهذا هو المشروط بالبلوغ والعقل والحرية والذكورية ونحوها وإذن الإمام أو من نصبه»[٢].

وقال السبزواري: «ويشترط في وجوب الجهاد وجود الإمام أو من نصبه على المشهور بين الأصحاب»[٣].

ويكفيك في ذلك ما قاله صاحب كتاب الجواهر، حيث قال: «لا خلاف بيننا، بل الاجماع بقسميه عليه في أنّه إنّما يجب على الوجه المزبور (بشرط وجود الامام عليه السلام) وبسط يده (أو من نصبه للجهاد) ولو بتعميم ولايته له ولغيره في قطر من الأقطار، بل أصل مشروعيته مشروط بذلك، فضلاً عن وجوبه»[٤].

وأمّا علماء أهل السنّة وائمتهم فإذن الامام شرط لزوال الكراهة عن الحرب، فبدونه تكره الحرب. فقال الشافعي: «وإذا غزا المسلمون بلاد الحرب، فسرت سرية كثيرة أو قليلة، بإذن الامام أو غير إذنه، فسواء، ولكنّي استحبّ أن لايخرجوا إلّا بإذن الامام»[٥]. وقال المزني: «وإن غزت طائفة بغير أمر الامام كرهته»[٦].

وقال النووي في شرح كلام الشيرازي (حيث قال: ويكره الغزو من غير إذن الامام أو الأمير من قبله... ولايحرم): «قال أبو بكر الجصّاص في أحكام القرآن:

---

(١) الدروس الشرعية ٢: ٣٠.

(٢) مسالك الأفهام ٣: ٧.

(٣) كفاية الأحكام: ٧٤.

(٤) جواهر الكلام ٢١: ١١.

(٥) كتاب الأم ٤: ٢٥٦.

(٦) مختصر المزني: ٢٧٢.

الجهاد واجب من الفسّاق كوجوبه مع العدول، وسائر الآية الموجبة لفرض الجهاد لم يفرق بين فعله مع الفسّاق ومع العدول الصالحين، وأيضاً فإنّ الفسّاق إذا جاهدوا فهم مطيعون في ذلك. وقال ابن حزم: «ومن أمره الأمير بالجهاد إلى دار الحرب، ففرض عليه أن يطيعه في ذلك، إلّا من له عذر قاطع. وقال الشوكاني: إنّ الجهاد لايزال ما دام الاسلام والمسلمون إلى ظهور الدجّال، وأخرج أبو داود وأبو يعلى مرفوعاً وموقوفاً من حديث أبي هريرة: (الجهاد ماضٍ مع البرّ والفاجر) ولابأس بإسناده، إلّا أنّه من رواية مكحول عن أبي هريرة ولم يسمع منع، ثم قال: لا فرق في حصول فضيلة الجهاد بين أن يكون الغزو مع الإمام العادل أو الجائر (قلت:) أمّا كراهة الغزو إلّا بإذن الامام فحقاً، إلّا إذا تخاذل الامام ونكص على عقبيه، فقد وقع الفرض على المسلمين بالقتال فوراً»[(١)].

وقال في روضة الطالبين: «الباب الثاني: في كيفية الجهاد وما يتعلّق بـه، فـيه أطراف: الأول: في قتال الكفار، وفيه مسائل: إحداها: يكره الغزو بغير إذن الامام أو الأمير المنصوب من جهته، ولايحرم»[(٢)].

وقال في فتح الوهاب: «كره غزو بـلا إذن إمـام بـنفسه أو نـائبه»[(٣)]. وقـال الشربيني: «يكره غزو بغير إذن الإمام أو نائبه»[(٤)].

وقال ابن قدامة: «يغزى مع كلّ برّ وفاجر، يعني مع كلّ إمام. قال أبو عبدالله، وسئل عن الرجل يقول: أنا لا أغزو ويأخذه ولد العباس، إنّما يوفر الفيء عليهم، فقال: سبحان الله! هؤلاء قوم سوء، هؤلاء القعدة مثبطون جهّال، فيقال: أرأيتم لو

---

(١) المجموع ١٩: ٢٧٩.
(٢) روضة الطالبين ٧: ٤٤٠.
(٣) فتح الوهاب ٢: ٢٩٩.
(٤) مغني المحتاج ٤: ٢٢٠.

أنّ الناس كلهم قعدوا كما قعدتم، من كان يغزو؟ أليس كان قد ذهب الاسلام؟ ما كانت تصنع الروم؟» [١].

وقال البهوتي: «(والمبارزة التي يعتبر فيها إذن الإمام: أن يبرز رجل بين الصفّين قبل التحام الحرب، يدعو إلى المبارزة) بخلاف الانغماس في الكفّار، فلا يتوقّف على إذن، لأنّه يطلب الشهادة ولايترقّب منه ظفر ولا مقاومة، بخلاف ا لمبارزة، فإنّ قلوب الجيش تتعلّق به، وترتقب ظفره» [٢].

وقال ابن حزم: «ويغزى أهل الكفر مع كلّ فاسق من الأمراء وغير فاسق، ومع المتغلّب والمحارب كما يغزى مع الإمام» [٣].

إذا عرفت هذا فقد يقال بأنّ قبول هذا الشرط بنظر القوم الذين يفرقون بين الجهاد والدفاع ممكن؛ لأنّهم قسموا الجهاد بالابتدائي والدفاعي، ولم يشترطوا وجود ولي الأمر وإذنه في الدفاع، بخلاف الأول، فعدم الاشتراط في الدفاع والحكم بالاشتراط في الجهاد جائز؛ بناءً على هذا التقسيم.

فإذن الإمام شرط في الجهاد الابتدائي وأما في الدفاع فلا حاجة لإذن حينها.

وأمّا بملاحظة ما ذكرنا في ما سبق من أنّ الحرب في الاسلام كلّها دفاعية، ولايحكم الاسلام بجواز الحرب ابتداءً، فلايتصور غير الدفاع، فلايمكن الحكم بأنّ الدفاع مشروط بإذن ولي الأمر، فعجيب؛ لأنّ معناه ـ ظاهراً ـ المنع من الدفاع عن مهاجمة العدو إذا لم يأذن الإمام!

وبعبارة أخرى: لو سلّمنا الاشتراط فلنا أن نقعد مع القاعدين وندع الأعداء يهاجمون البلاد، ويهتكون الأعراض، ويستحيون النساء، ويقتلون النفوس ويفعلون

---

(١) المغني ١٠: ٣٧١.
(٢) كشاف القناع ٣: ٧٨.
(٣) المحلّى ٧: ٢٩٩.

ما يشاؤون؟ والإجابة عن هذا السؤال ـ بناءً على ما اختاره علماء أهل السنة من كراهية الحرب من دون إذن الامام ـ سهل؛ لأنّه يمكن أن نبني على انحصار الحرب في الدفاع، ومع ذلك نحكم باستحباب كون الدفاع بإذن الإمام واشرافه عليه، لأنّه أعرف بالأمر، ويدلّ على ذلك ما استدلّوا به لإثبات استحباب كون الحرب بإذن الإمام: فانظر إلى كلام الشافعي حيث قال: «وإذا غزا المسلمون بلاد الحرب، فسرت سرية كثيرة أو قليلة، بإذن الامام أو غير إذنه، فسواء. ولكنّي استحبّ أن لايخرجوا إلّا بإذن الامام؛ لخصال، منها: أنّ الإمام يغني عن المسألة، ويأتيه من الخبر ما لاتعرفه العامة، فيقدّم بالسرية حيث يرجو قوتها، ويكفّها حيث يخاف هلكتها، وإنّ أجمع لأمر الناس أن يكون ذلك بأمر الإمام، وإنّ ذلك أبعد من الضيعة؛ لأنّهم قد يسيرون بغير إذن الإمام، فيرحل ولايقيم عليهم، فيتلفون إذا انفردوا في بلاد العدو، ويسيرون ولايعلم، فيرى الامام الغارة في ناحيتهم فلايعينهم، ولو علم مكانهم أعانهم»(١).

وإلى كلام المزني حيث قال: «وإن غزت طائفة بغير أمر الإمام كرهته؛ لما في إذن الإمام من معرفته بغزوهم ومعرفتهم، ويأتيه الخبر عنهم فيعينهم حيث يخاف هلاكهم فيقتلون ضيعة»(٢).

وإلى ما نقله النووي عن الشيرازي في المهذب، حيث قال: «قال المصنّف رحمه الله: (فصل) ويكره الغزو من غير إذن الامام أو الأمير من قبله؛ لأنّ الغزو على حسب حال الحاجة، والإمام الأمير أعرف بذلك، ولايحرم لأنّه ليس فيه أكثر من التغرير بالنفس، والتغرير بالنفس يجوز في الجهاد»(٣). وكذا سائر عبائرهم فراجع إن شئت.

---

(١) كتاب الأم ٤: ٢٥٦.

(٢) مختصر المزني: ٢٧٢.

(٣) المجموع ١٩: ٢٧٧.

فينبغي أن نركّز على الاجابة عن السؤال بناءً على ما قاله فقهاء الامامية، فقول: إنّ مسألة إذن الإمام وشرطيته في مشروعية الحرب إنّما يمكن أن تفسّر بمعنيين:

التفسير الأول: أن يكون إذن الامام قيداً لأحد أفراد الحرب وهو الجهاد؛ أي يجوز الجهاد إذا كان مأذوناً من قبل الإمام، ولايجوز إذا لم يكن مأذوناً، فيكون هذا التقسيم مبتنياً على تقسيم الحرب إلى الدفاعية والجهادية؛ وبملاحظته يكون الدفاع مشروعاً مطلقاً (أي ولو لم يأذن الإمام) ويكون الجهاد مشروعاً بقيد أن يأذن، وغير مشروع إذا لم يأذن. وهذا هو التفسير المشهور.

التفسير الثاني: ويتوقّف على ما قد ذكرنا سابقاً وبنينا عليه من أنّ ما يجب الدفاع عنه هو بيضة الإسلام، والبيضة ذات مفهوم قد ينطبق على جماعة المسلمين، وقد ينطبق على البلدان الاسلامية، وقد ينطبق على الدولة والسلطة السياسية.

فإذا انطبقت البيضة على الدولة والسلطة السياسية يجب الدفاع، سواء كان الحاكم عادلاً أو غير عادل، وأمّا إذا هاجم العدوّ وهدّد كيان الحكم والدولة، ولم تنطبق البيضة على الدولة والسلطة، فإذن الامام قيد للدفاع في هذه الصورة.

فإذن الإمام قيد لأحد أفراد الدفاع، وهو الدفاع عن الدولة والسلطة السياسية، ويقسم ـ بملاحظة هذا القيد ـ الدفاع إلى: الدفاع الجائز (وهو ما إذا كان الدفاع عن الحاكم العدل وسلطته) والدفاع المحرّم (وهو ما إذا كان الدفاع عن حاكم الجور فيما لم تنطبق البيضة على نفس السلطة والدولة) فيكون هذا التقسيم مبتنياً على تقسيم الحكومة والدولة الى المشروع والباطل، أي الجائر والعدل. فعلى ما يراه الشارع شرطاً لمشروعية الحكم (من لزوم تصدّي المعصوم أو من ينوب عنه في تنفيذ الأحكام الشرعية) فلايجوز الحرب إلّا بوجود الحاكم العدل، وإذا لم يكن الحاكم عادلاً ومشروعاً فلايجوز الحرب أي الدفاع عنه.

فعلىٰ هذا لاينافي اشتراط إذن الإمام في الحرب مع ما قد ذكرنا من إنكار الجهاد الابتدائي، وانحصار الحرب المشروعة في الدفاعية؛ لأنّ التنافي يلزم إذا كان إذن الإمام قيداً للجهاد، وإمّا إذا كان قيداً للدفاع فلا تنافٍ.

ونكرّر الكلام بأنّ هذا الدفاع المشروط بوجود الحاكم العدل هو في ما إذا لم تنطبق البيضة على الحاكم، فلم تتهدّد البيضة بهجوم العدو، بل هاجم العدو وهدّد كيان الحكم والدولة فحسب. فنظراً لتقسيمنا الحرب الى جهادية ابتدائية ودفاعية لايبقى أمامنا سوى خيارين:

الأول: إنكار اعتبار إذن الإمام؛ لأنّنا نقول: إنّ جميع حروبنا هي دفاعية، والفقهاء لايعتبرون إذن الإمام في الحرب الدفاعية، وعليه فإذن الإمام غير معتبرة، لكنّنا سوف نتصادم مع طائفة من الروايات التي تقسم الحرب إلى اثنتين: حرب مشروعة (في حال إذن الإمام) وغير مشروعة (في حال فقدان إذن الإمام) خصوصاً أنّ الحرب والجهاد غير جائز مع الحاكم الجائر.

والثاني: أن نعتبر الحرب بإذن الإمام والحرب من دون إذنه هي بالأساس دفاعية (كما جاء في طائفة من الروايات) وحينها نقول: إنّ بعض الحرب الدفاعية يحتاج الى إذن الإمام، والبعض الآخر لايحتاج الى إذنه. وبهذا المقال لانخالف الروايات التي تمت الإشارة إليها.

ونعتقد نحن بالخيار الثاني، وعلى هذا المسلك يخرج ما اخترناه سابقاً ـ من أنّ جميع الحروب دفاعية ـ عن مخالفة الروايات والأخبار المشار إليها.

معنىٰ عدم مشروعية الدفاع من دون إذن الإمام

الإشكال الأول الذي يطرح نفسه هنا من أنّ عدم مشروعية الدفاع من دون إذن الإمام، هل معنى ذلك أن يتفرّج المسلمون عند هجوم العدو على دولتهم الإسلامية ولايحرّكوا ساكناً، ويتحمّلوا سائر التبعات من قتل وتشريد وهتك للأعراض وسلب

ونهب لا لشيء إلّا لأنّ الحاكم جائر! أو بسبب عدم التمكّن من الوصول إلى ولي الأمر؟! هل القبول بهذه النتائج جائز؟ وهل أنّ هذه النتيجة توافق الحكم بوجوب الدفاع عن بيضة الاسلام بصورة عامة كما ذكرناه سابقاً؟

نقول في جواب الإشكال: أثبتنا في بحوث سابقة أنّ ما يجب الدفاع عنه والتشريع قائم عليه هو حفظ بيضة الإسلام، وقلنا: إنّ بيضة الإسلام ذات مفهوم نسبي، يطلق مرّة على جماعة من المسلمين، وأخرى على الأراضي الإسلامية، ومرّة على المقدسات و... وبتعبير آخر: إمكان انطباق هذا المفهوم الكلّي على عدّة مصاديق، وليس مفهوم بيضة الإسلام ينطبق دوماً على مصداق واحد.

إذن من الممكن ـ وفي بعض الموارد ـ أن يكون هناك استيلاء حكومة غير مشروعة على الأراضي الإسلامية، وهي تتعرّض لهجوم من قبل الأعداء (كما في زمن حكومة بني أمية أو بني العباس) وبيضة الإسلام ليس في معرض التهديد، وفي حال سقوط الحكومة غير الشرعية لايتوجّه تهديد لبيضة الإسلام، ففي هذا الحال ليس الدفاع واجباً، بل يكون ممنوعاً؛ لأنّ الدفاع سوف يكون عاملاً لبقاء حكومة الجور.

وبعد تقديم هذه المقدمة نقول: إذا كانت هناك حكومة مشروعة على أرض إسلامية، يكون الدفاع عنها واجباً على الجميع، وأمّا في حال استيلاء حكومة غير شرعية الحكم على البلاد الإسلامية، وعدم وقوع البيضة في الخطر، فلايجب الدفاع، وإذا عدّ هذا الدفاع مصداقاً للدفاع عن حكومة الظلم فهو دفاع محرَّم.

وعليه فإذا استولت حكومة غير شرعية، ففي صورة واحدة يكون الدفاع جائزاً، وهو أن تنطبق بيضة الاسلام على سائر مصاديقها (غير الحكم) من جماعة المسلمين أو الأراضي الاسلامية وما شابههما، وتقع البيضة في تهديد وخطر.

وطبقاً لهذا التحليل، فإذن الإمام عليه السلام بمعنى أنّ زمام الحكومة في يد الإمام أو أنّ

الدفاع ضروري من نظره الشريف، وعدم إذنه بمعنى تصدّي من هو غير أهل لهذا المنصب، وأن لاتهديد يتوجّه لبيضة الإسلام، أي: عامّة المسلمين أو الأراضي الإسلامية أو...

وخلاصة القول:

أولاً: أننا نعتبر مسألة الإمام.

ثانياً: نقسم الحروب الدفاعية الى طائفتين: مشروعة وغير مشروعة.

ثالثاً: إعطاء صفة الشرعية أو اللاشرعية للحروب الفاقدة لإذن الإمام هو ليس متعلّقاً بحقيقة الدفاع أو الهجوم، بل يرتبط الأمر بمدى مشروعية الحكومة والمتصدين للدفاع.

والتحليل المشهور في موضوع إذن الإمام يختلف في الجهة الثانية والثالثة، ذلك لأنّهم يقومون بتقسيم أصل الحرب، ولايعنون تقسيم الدفاع. ومن منظار آخر: هم يلاحظون الشرعية واللاشرعية في الحرب الفاقدة لإذن الإمام من الجهة الدفاعية أو الجهادية.

دليلنا على التحليل المتقدم

النظرية التي طرحناها في البحث تقوم علىٰ أركان ثلاثة:

أ ـ الأدلّة التي طرحناها سابقاً حول إنكار الحروب غير الدفاعية من النظرة الاسلامية، وعلى ذلك الأساس فإنّ الحرب لا مشروعة إلّا أن تتّصف بالدفاع، وعليه فالحرب بمعنى الجهاد الابتدائي ـ كما هو موجود في بعض الأذهان ـ غير مشروع، والتحدّث فيه عن إذن الإمام لغو.

ب ـ الأدلّة العامة التي تحثّ على وجوب الدفاع، حيث تعرّضنا تفصيلياً في فصل حكم الدفاع لهذه الأدلّة، وعليه لايجب التكرار والإعادة. وتنصّ هذه الأدلّة على أنّ الدفاع واجب على الجميع حينما تتعرّض بيضة الاسلام الى خطر، ولا دليل يمكّن من الحكومة أو الورود عليه.

ج ـ الأدلّة التي تحكم بمنع الأشخاص من مساعدة حكومة الجور وتقوية أركانها، مثل ما عن كتاب الشيخ ورّام بن أبي فراس قال: قال عليه السلام: **«من مشى إلى ظالم ليعينه، وهو يعلم أنّه ظالم، فقد خرج عن الإسلام»**. قال: وقال عليه السلام: **«إذا كان يوم القيامة ينادي مناد: أين الظلمة؟ أين أعوان الظلمة؟ أين أشباه الظلمة؟ حتى من بري لهم قلماً أو لاق لهم دواة! فيجتمعون في تابوت من حديد، ثم يرمى بهم في جهنم»**.

وفي النبوي صلى الله عليه وآله: **«من علّق سوطاً بين يدي سلطانٍ جائر جعلها الله حيةً طولها سبعون ألف ذراع، فيسلّط الله عليه في نار جهنم خالداً فيها مخلّداً»**.

وكقول الصادق عليه السلام في رواية يونس بن يعقوب: **«لاتعنهم على بناء مسجد»** وقوله عليه السلام: **«ما أحبّ أنّي عقدت لهم عقدةً أو وكيت لهم وكاءً وأنّ لي ما بين لابتيها، لا ولا مدّة بقلم. إنّ أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار حتى يفرغ الله من الحساب»**.

وكقوله عليه السلام في رواية الكاهلي: **«من سوّد اسمه في ديوان ولد (سابع) حشره الله يوم القيامة خنزيراً»** وقوله عليه السلام: **«ما اقترب عبد من سلطان جائر إلّا تباعد من الله»**.

وعن النبي صلى الله عليه وآله: **«إيّاكم وأبواب السلطان وحواشيها، فإنّ أقربكم من أبواب السلطان وحواشيها أبعدكم عن الله عزّ وجلّ»**.

وكرواية ابن أبي يعفور قال: كنت عند أبي عبدالله الصادق عليه السلام إذ دخل عليه رجل من أصحابنا، فقال له: جعلت فداك! ربّما أصاب الرجل منّا الضيق والشدة، فيدعى إلى البناء يبنيه أو النهر يكريه أو المسناة يصلحها، فما تقول في ذلك؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: **«ما أحبّ أنّي عقدت لهم عقدةً أو وكيت لهم وكاءً وأنّ لي ما بين لابتيها...»** إلى آخر ما تقدّم.

وكرواية محمد بن عذافر عن أبيه قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: ***«ياعذافر! بلغني أنّك تعامل أبا أيوب وأبا الربيع، فما حالك إذا نودي بك في أعوان الظلمة؟»*** قال: فوجم أبي، فقال له أبو عبدالله عليه السلام لمّا رأى ما أصابه: ***«أي عذافر! إنّما خوّفتك بما خوّفني الله عزّ وجلّ به»*** قال محمد: فقدم أبي، فما زال مغموماً مكروباً حتى مات.

وكرواية صفوان بن مهران الجمّال: دخلت على أبي الحسن الأول عليه السلام فقال لي: ***«ياصفوان! كلّ شيء منك حسن جميل ما خلا شيئاً واحداً»*** فقلت: جعلت فداك! أيّ شيء؟ قال عليه السلام: ***«إكراؤك جمالك من هذا الرجل»*** يعني: هارون، قلت: والله ما أكريته أشراً ولا بطراً، ولا للصيد ولا لهو، ولكنّي أكريته لهذا الطريق، يعني: طريق مكة، ولا أتولّاه بنفسي ولكن أبعث معه غلماني، فقال لي: ***«ياصفوان! أيقع كراؤك عليهم؟»*** قلت: نعم جعلت فداك، قال: ***«أتحبّ بقاءهم حتى يخرج كراؤك؟»*** قلت: نعم، قال: ***«من أحبّ بقاءهم فهو منهم، ومن كان منهم كان ورده الى النار»*** قال صفوان: فذهبت وبعت جمالي عن آخرها، فبلغ ذلك إلى هارون، فدعاني فقال لي: ياصفوان! بلغني أنّك بعت جمالك؟ قلت: نعم، قال: ولم؟ قلت: أنا شيخ كبير، وإنّ الغلمان لايقومون بالأعمال، فقال: هيهات هيهات! إنّي لأعلم من أشار عليك بهذا! إنّما أشار عليك بهذا موسى بن جعفر، قلت: ما لي ولموسى بن جعفر، قال: دع هذا عنك، فوالله! لولا حسن صحبتك لقتلتك!

وكما ورد في تفسير الركون إلى الظالم من أنّ الرجل يأتي السلطان فيحبّ بقاءه الى أن يدخل يده في كيسه فيعطيه، وغير ذلك ممّا ظاهره وجوب التجنّب عنهم. فكلّ من أعان جائراً فقد عصى الله سبحانه، واستحقّ العقاب، وضمن كلّ ما يتلفه، ويجني عليه، حتى في حال حربه مع الجائر باسم الدعوة إلى الإسلام.

كما أنّ الجمع بين هذه الأركان الثلاثة يقتضي القول بأنّ إذن الإمام قيد للدفاع؛ لأنّ الإذن لايمكن أن يكون قيداً للجهاد الابتدائي (بمقتضى الركن الأوّل) ويلزم أن

يكون قيداً للدفاع؛ لأنّ الحكم بوجوب الدفاع (بمقتضى الركن الثاني) يقتضي أن نحكم بوجوب الدفاع عن البيضة كائناً ما كان، فلابد من أن نتصوّر دفاعاً غير مشروع كان منهياً عنه بمقتضى اعتبار إذن الإمام، والدفاع غير المشروع لايتصوّر إلّا في ما إذا كان عن الدولة الجائرة (بمقتضى الركن الثالث).

الأخبار الدالّة على اعتبار إذن الإمام

إذا عرفت ما ذكرنا ينبغي أن نذكر ما دلّ على اعتبار إذن الإمام في الحرب حتى يظهر عدم منافاة هذه الأخبار مع ما ذكرنا في تفسير «إذن الإمام».

وقبل ذكر هذه الأخبار يجب أن نقول: إنّ بعض هذه الأخبار يدلّ بظاهرها على خلاف ما قلناه، وبعضها يؤيد ما ذكرنا، فلنذكر الطائفتين:

أمّا ما دلّ بظاهره على خلاف ما ذكرناه فهي روايتين:

أ ـ محمدِ بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن علي بن النعمان، عن سويد القلانسي، عن بشير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قلت له: إنّي رأيت في المنام أنّي قلت لك: إنّ القتال مع غير الإمام المفترض طاعته حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير، فقلت لي: نعم هو كذلك. فقال أبو عبدالله عليه السلام: ***«هو كذلك، هو كذلك»***[1].

فنقول:

واستشكل في سندها الفقيه الحجة الخوئي رحمه الله فقال: لايمكن لنا إثبات أنّ المراد من بشير الواقع في سندها هو بشير الدهان، ورواية سويد القلاء عن بشير الدهان في موردٍ لاتدلّ على أنّ المراد من بشير هنا هو بشير الدهان، مع أن المسمّى بـ(بشير) متعدّد في هذه الطبقة، ولايكون منحصراً بـ(بشير) الدهان. نعم، روى في الكافي هذه الرواية مرسلاً عن بشير الدهّان وهي لاتكون من جهة الإرسال[2].

(١) الكافي ٥: ٢٧.

(٢) منهاج الصالحين ١: ٣٦٥.

لايقال في جواب هذا الإشكال: إنّ الحديث ورد بسند آخر في رواية الكافي، وصرّح هناك أنّ المراد به في هذا السند هو بشير الدهان: محمد بن الحسن الطاطري عمّن ذكره عن علي بن النعمان عن سويد القلانسي عن بشير الدهان ينقل الحديث[١].

لأنّا نقول: إن كان هو الدهّان لم يجد أيضاً؛ لعدم إحراز وثاقته إلّا بالاعتماد على عموم شهادة بان قولويه ﷺ. وقد منعنا عنه ومنع عنه الباحثون المحقّقون. مضافاً إلى أنّ هذا السند مشتمل على إرسال.

فالرواية ضعيفة من حيث السند، لايمكن الاستناد اليها، ولو سلم أنّ المشهور أفتوا بمضمونه إلّا أنّه لم يعلم استنادهم اليه، فلعلهم استندوا الى بعض آخر مما سيأتي إن شاء الله تعالى من الأخبار، ومجرّد انطباق فتوى المشهور على خبرٍ ما لم يعلم استنادهم إليه لايوجب انجبار ضعف السند.

ومن حيث الدلالة أيضاً فإنّ الحديث مورد تأمّل:

أولاً: يقول سيدنا الخوئي في هذا المقام ما نصّه: الظاهر منها بمناسبة الحكم والموضوع هو حرمة القتال بأمر غير الإمام المفترض طاعته وبمتابعته فيه، ولاتدلّ على حرمة القتال على المسلمين مع الكفّار إذا رأى المسلمون من ذوي الآراء والخبرة فيه مصلحة عامّة للاسلام، وإعلاء كلمة التوحيد بدون إذن الامام ﷺ، كزماننا هذا[٢].

لايقال: إنّه لو كان المراد ذلك لكان الأولى أن يقال: «القتال مع الجائر أو مع الإمام غير المفترض الطاعة حرام» إذ كلمة «غير» تشمل مطلق غير الامام العادل، ولو كان جمعاً من المسلمين ذوي العقول والعدل.

لأنّا نقول: إنّ كلمة «مع غير الإمام» تدلّ على أنّ المعية ظاهرة في نشوء القتال،

---

(١) انظر: الكافي ٥: ٢٣.

(٢) منهاج الصالحين ١: ٣٦٥.

والأمر به من غير الإمام، وهذا لايشمل قتال جماعة من المسلمين، بحيث ينشأ القتال من رأيهم واعتقادهم كون القتال صلاحاً للاسلام والمسلمين، لا من شخص واحد، وعليه فلا تشمل الرواية قتال المسلمين إذا رأوا كون القتال صلاحاً للمسلمين.

ثانياً: الخبر يمنع عن القتال ـ بمعناه العام ـ مع غير الامام العادل، من دون أن يخصّص المنع بالجهاد.

ب ـ الحسن بن علي بن شعبة المروي في تحف العقول عن الرضا عليه السلام في كتابه الى المأمون: ***«والجهاد واجب مع إمام عادل، ومن قاتل فقتل دون ماله ورحله ونفسه فهو شهيد»*** (١).

وبقرينة مقابلة القتال دون المال والرحل والنفس يستفاد أنّ في الجهاد أيضاً كان القتال دون الإمام، فالمراد: أنّ القتال دون الإمام إنّما هو واجب في ما إذا كان الإمام عادلاً فحسب.

خلاصة الكلام في إثبات نظرنا على ضوء مناقشات السيد الخوئي: أنّ السيد الخوئي يشير إلى نكتة حين الاستدلال قد أشرنا إليها سابقاً، وعلى ضوئها قلنا: إنّ الرواية تشير الى الحرب التي تؤدي الى تقوية الحكومة الجائرة، ولايتوقف الدفاع عن بيضة الاسلام على الحرب. ويجعل السيد الخوئي القتال الذي يرى فيه ذوي الخبرة والرأي مصلحة عامة للاسلام قبالة الحرب التي تبدأ من دون أمر الإمام المفترض الطاعة، فيكشف عن أنّ الحرب التي في الرواية هي الحرب التي لامصلحة عامة للاسلام فيها بعد تشخيص أهل الرأي وذوي الخبرة، ويعود جميع نفعها للحكومة الجائرة.

---

(١) تحف العقول: ٤٢٠.

وأمّا ما يؤيد ما ذكرناه: فهناك طائفة من الأخبار والأحاديث تنصّ على ما ندّعيه، وتثبت مقصودنا.

أ ـ عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد وأحمد بن محمد جميعاً، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن محمد بن عبدالله قال: قلت للرضا عليه السلام: جعلت فداك! إنّ أبي حدثني عن آبائك عليهم السلام أنّه قيل لبعضهم[١]: إنّ في بلادنا موضع رباط يقال له: قزوين، وعدوّاً يقال له: الديلم، فهل من جهاد أو هل من رباطٍ؟ فقال: عليكم بهذا البيت فحجّوه، ثم قال: فأعاد عليه الحديث ثلاث مرّاتٍ، كلّ ذلك يقول: عليكم بهذا البيت فحجّوه، ثم قال في الثالثة: أما يرضى أحدكم أنْ يكون في بيته ينفق على عياله ينتظر أمرنا، فإنْ أدركه كان كمن شهد مع رسول الله صلى الله عليه وآله بدراً، وإنْ لم يدركه كان كمن كان مع قائمنا في فسطاطه هكذا وهكذا، وجمع بين سبابتيه، فقال أبو الحسن عليه السلام: ***«صدق***[٢]***، هو على ما ذكر»***[٣].

وذكر الكليني في موضع آخر: أنّ للحديث طريقين، فقال: عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن محمد بن عبدالله. ومحمد ابن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن العباس بن معروف، عن صفوان بن يحيى، عن عبدالله بن المغيرة[٤].

أقول: لا إشكال في الطريق الثاني. وحيث إنّه ذكر في الحديث الرباط، والرباط من مصاديق الدفاع ومقدماته، فمعناه واضح كما ذكرنا سابقاً، لا ربط له بالجهاد، فيستفاد من ذلك ممنوعية الدفاع في ظلّ حكومة الجائر، وهذا هو الذي قلنا،

---

(١) ومحمد بن عبدالله هو الأشعري الذي عدّه رجال الشيخ في أصحاب الرضا عليه السلام، وروى أحمد بن محمد بن أبي نصر عنه في عدّة أخبار.

(٢) قوله في آخره «صدق» أي: صدق أبوك في روايته عن بعض آبائي عليهم السلام ما ذكرت.

(٣) الكافي ٤: ٢٦٠.

(٤) المصدر السابق ٥: ٢٢.

فالرواية من هذه الجهة تكون شاهد صدق لما ذكرنا بنحو صريح، فالحديث يدلّ على عدم جواز الجهاد والدفاع مع غير الامام المعصوم عليه السلام؛ لأنّ الظاهر أنّ سؤال السائل إنّما كان عن مشروعيّة الجهاد والرباط في دولة أئمّة الجور.

فقوله عليه السلام في الجواب: «*عليكم بهذا البيت فحجّوه*» يدلّ التزاماً على الردع عن الجهاد، والرباط في دولة الجائر، لاسيّما وقد كرّره في مقام الجواب، بعد أن تكرّر السؤال مرتين أو ثلاث مرّات.

وطبقاً للدليل المشهور هناك فرق بين الدفاع والجهاد، ومن طرف آخر اعتبار إذن الإمام في الجهاد، ولأجل توجيه هذا الحديث يقعون في إشكال آخر، وذلك لأنّ شرط الرواية هو قيادة إمام عادل، وهو شرط في المرابطة (الدفاع) وكذلك الجهاد أيضاً.

قال السيد المحقّق الخوئي رحمه الله: الظاهر أنّها في مقام بيان الحكم المؤقت لا الحكم الدائم، بمعنى أنه لم يكن في الجهاد أو الرباط صلاح في ذلك الوقت الخاص، ويشهد على ذلك ذكر الرباط تلو الجهاد، مع أنه لا شبهة في عدم توقّفه على إذن الإمام عليه السلام وثبوته في زمان الغيبة[1].

ويرد عليه: بأنّ حمله على وقتٍ خاصّ حتى يكون عدم الجواز لأجل عدم المصلحة في وقت خاص، لا لأجل عدم إذن الإمام عليه السلام، خلاف الظاهر وبلا قرينة. فالأولى أن نقول: تكون الرواية ناظرة الى عدم الجواز، لكون القتال في ذلك الزمان بأمر خلفاء الجور، فلا تدلّ على عدم جواز قتال المسلمين إذا كان القتال صلاحاً للإسلام والمسلمين، وموجباً للدفع عن البيضة.

ب ـ محمد بن علي بن الحسين في العلل، عن أبيه، عن سعد، عن محمد بن

---

(١) منهاج الصالحين ١: ٣٦٥.

عيسى، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عن آبائه عليهم السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: ***«لا يخرج المسلم في الجهاد مع من لايؤمن على الحكم، ولاينفذ في الفيء أمر الله عزّوجلّ، فإنّه إن مات في ذلك المكان كان معيناً لعدونا في حبس حقنا، والإشاطة بدمائنا، وميتته ميتة جاهلية»***(١).

وبيان دلالته: أنّ مفاد الحديث النهي عن الخروج في الجهاد مع من لايعمل فيه، ولايراعي الأحكام الشرعية، ومفهومه: جواز الخروج مع من ينفذ أحكام الله تعالى في جميع مراحله.

والخبر صريح في أمرين:

الأول: تعميم الحكم بالقتال من دون أن يخصَّص بالجهاد.

والثاني: تخصيص الحكم بما إذا كان القتال موجباً لإعانتهم، فالخبر في موضع العلّة لمنع القتال مع الجائر، حيث إنّه قال فيه: إنّ الخروج مع الجائر في القتال إعانة له، وإعانة لأفعاله المحرّمة، والعلّة تخصّص الحكم بما إذا كان الخروج إعانة لهم فحسب.

ج ـ الحسن بن علي بن شعبة المروي في تحف العقول عن أمير المؤمنين عليه السلام: ***«ياكميل! لا غزو إلّا مع إمام عادل، ولا نفل إلّا من إمام فاضل»***(٢).

وهذا الحديث شاهد صدق لما قلناه، إذ علّق فيه أصل الغزو على كونه في معية الإمام العادل.

د ـ خبر محمد بن عبدالله السمندري: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي أكون بالباب ـ يعني باب من الأبواب ـ فينادون السلاح، فأخرج معهم؟ فقال: ***«أرأيتك إن خرجت فأسرت رجلاً، فأعطيته الأمان وجعلت له من العهد ما جعله رسول الله صلى الله عليه وآله للمشركين،***

---

(١) وسائل الشيعة ١٥: ٤٩.

(٢) تحف العقول: ١٧٥.

أكان يفون لك به؟» قال: لا والله جعلت فداك، ما كان يفون لي، قال: ***«فلاتخرج»*** ثم قال لي: ***«أما إنّ هناك السيف»***. فانظر الى هذا الحديث حيث ذكر عدم وفاء الحاكم بما التزمه المقاتل المؤمن، كعلّة في المنع عن القتال معه، ويستفاد منه: أنّ الحاكم لو كان ملتزماً باتّباع سنّة رسول الله ﷺ يجوز القتال معه.

وبعبارة أخرى: دلّ الحديث على أنّ الحاكم في تلك المعركة هو قهر السيف، لا حكم الله وحدوده الشرعية، فالرواية دلّت على جواز الجهاد ومشروعيته إذا أحرز فيه رعاية أحكامه؛ حيث يفهم ذلك من تعليقه عليه السلام جواز الخروج على إحراز رعاية حكم الأمان من جانب قائد الجيش، فيفهم منه أنّ قائد الجيش لو كان عالماً بأحكام الجهاد وعادلاً ورعاً وعاملاً بها، يجوز معه الخروج الى الجهاد.

هـ ـ عن محمد بن أبي عبدالله ومحمد بن الحسن، عن سهل بن زياد. وعن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد جميعاً، عن الحسن بن العباس بن الجريش، عن أبي جعفر الثاني عليه السلام في حديث طويل في شأن ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ﴾ قال: ***«ولا أعلم في هذا الزمان جهاداً إلّا الحجّ والعمرة والجوار***[1]***»***[2] فمعلوم أن المراد من هذا الزمان زمان استيلاء الجبرة والطواغيت من آل عباس. فالملاك هو كون الحاكم عادلاً.

ز ـ علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن الحكم بن مسكين، عن عبدالملك بن عمرو قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: ***«ياعبدالملك! ما لي لا أراك تخرج إلى هذه المواضع التي يخرج اليها أهل بلادك؟»*** قال: قلت: وأين؟ فقال: ***«جدّة وعبّادان والمصيصة***[3] ***وقزوين»*** فقلت: انتظاراً لأمركم والاقتداء بكم، فقال: ***«إي والله! لو كان خيراً ما سبقونا اليه»*** قال: قلت له: فإنّ الزيدية يقولون: ليس بيننا

---

(١) جوار على وزن فعال: مصدر المجاورة، أي الاعتكاف في المساجد.

(٢) وسائل الشيعة ١٥: ٤٧.

(٣) المصيصة كسفينة بلد بالشام. الوافي ١٥: ٧٥.

وبين جعفر خلاف، إلّا أنّه لما يرى الجهاد! فقال: ***«أنا لا أراه؟! بلى والله إنّي لأراه، ولكن أكره أن أدع علمي الى جهلهم»*** (١).

ومعلوم أنّ المواضع المذكورة في كلامه عليه السلام تكون مواضع رباط ودفاع، كما يشهد له صحيحة عبدالله بن المغيرة الماضية؛ فيدلّ على أنّ الدفاع أيضاً إذا كان لايرتبط بالبلدان والجماعة، أي: يرتبط بالحكم والحاكم فحسب، لا بالبيضة فلايجوز.

ح ـ علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لقي عبّاد البصري علي بن الحسين عليه السلام في طريق مكة، فقال له: ياعلي بن الحسين! تركت الجهاد وصعوبته، وأقبلت على الحجّ ولينته؟ إن الله عزّ وجلّ يقول: ﴿إِنَّ اللّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقّاً فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللّهِ فَاسْتَبْشِرُواْ بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ فقال له علي بن الحسين عليه السلام: *«أتم الآية»* فقال: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدونَ الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ فقال علي بن الحسين عليه السلام: ***«إذا رأينا هؤلاء الذين هذه صفتهم فالجهاد معهم أفضل من الحج»*** (٢).

فإنّ قول الإمام عليه السلام بعد قراءة الآية: «إذا رأينا هؤلاء الذين هذه صفتهم فالجهاد معهم أفضل من الحج» يدلّ دلالةً واضحةً على أنه إذا كان القائم بأمر الجهاد من هذه الأوصاف صفته فالجهاد معه أفضل من الحج، وظاهره: أنّه لايتوقف فضل الجهاد وأفضليته من الحج على أمرٍ أزيد من اتّصاف القائم بأمر الجهاد بالأوصاف المذكورة في الآية المباركة. والظاهر أنّ المراد: اتّصاف القائم بأمر الجهاد الذي

(١) الكافي ٥: ٢٠.
(٢) المصدر السابق: ٢٢.

يصدر الجهاد وينفتح بابه أمره بهذه الأوصاف، لا جميع افراد العسكر.

ط ـ علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن بكر بن صالح، عن القاسم بن بريد، عن أبي عمرو الزبيري، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: أخبرني عن الدعاء الى الله والجهاد في سبيله، أهو لقوم لايحلّ إلّا لهم ولايقوم به إلّا من كان منهم، أم هو مباح لكلّ من وحد الله عزّ وجلّ وآمن برسوله صلى الله عليه وآله، ومن كان كذا فله أن يدعو إلى الله عزّ وجلّ وإلى طاعته وأنْ يجاهد في سبيله؟ فقال: ***«ذلك لقوم لا يحلّ إلّا لهم، ولا يقول بذلك إلّا من كان منهم»*** قلت: من أولئك؟ قال: ***«مَنْ قام بشرائط الله عزّ وجلّ في القتال والجهاد على المجاهدين فهو المأدون له في الدعاء الى الله عزّ وجلّ، ومَنْ لم يكن قائماً بشرائط الله عزّ وجلّ في الجهاد على المجاهدين فليس بمأدون له في الجهاد، ولا الدعاء الى الله، حتّى يحكم في نفسه ما أخذ الله عليه من شرائط الجهاد»***[١]. فإنّ السائل يسأل عمّن له أن يدعو إلى الله تعالى ويجاهد في سبيله، فأجابه عليه السلام بأنّه كلّ من كان واجداً للشرائط التي شرطها الله على المجاهدين، فالملاك هو مشروعية الداعي الى القتال، لا كون القتال هو الابتدائي أو الدفاعي.

نعم، جاء عن يونس بن عبدالرحمان، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام بطريق معتبر ما حاصله: قلت له: جعلت فداك! إنّ رجلاً من مواليك بلغه أنّ رجلاً يعطي السيف والفرس في سبيل الله، فأتاه فأخذهما منه، وهو جاهل بوجه السبيل، ثم لقيه أصحابه فأخبروه أنّ السبيل مع هؤلاء لايجوز، وأمروه بردّهما، فقال: ***«فليفعل»*** قال: قد طلب الرجل فلم يجده، وقيل له: قد شخص الرجل، قال: ***«فليرابط ولايقاتل»*** قال: ففي مثل قزوين والديلم وعسقلان وما أشبه هذه الثغور؟ فقال: ***«نعم»*** فقال له: يجاهد؟ قال: ***«لا، إلّا أن يخاف على ذراري المسلمين»*** فقال: أرأيتك لو أنّ الروم دخلوا على المسلمين لم ينبغ لهم أن يمنعوهم؟ قال: ***«يرابط***

---

(١) الكافي ٥: ١٣.

ولا يقاتل، وإن خاف على بيضة الإسلام والمسلمين قاتل، فيكون قتاله لنفسه وليس للسلطان» قال: قلت: فإن جاء العدو الى الموضع الذي هو فيه مرابط، كيف يصنع؟ قال: ***«يقاتل عن بيضة الإسلام لا عن هؤلاء، لأنّ في دروس الإسلام دروس دين محمد ﷺ»***.

ي ـ أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن يحيى، عن عبدالله بن المغيرة، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل دخل أرض الحرب بأمان، فغزا القوم الذين دخل عليهم قوم آخرون، قال: ***«على المسلم أن يمنع نفسه ويقاتل على حكم الله وحكم رسوله، وأمّا أن يقاتل الكفار على حكم الجور وسنتهم فلا يحلّ له ذلك»***[1]. فإن المراد بالقتال على حكم الله ورسوله أو عنه بقرينة فقرة ذيله: أن يكون ضوابط القتال هي سنّة النبي ﷺ وأحكامه، وهو عبارة أخرى عن مشروعية من يتكفّل أمر القتال وهو الحاكم فكون القتال ناشئاً عن الضوابط، وعلى طبقها تمام الملاك.

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٣٦.

٤ ـ أولويّة السياسة الدفاعيّة

في الحالات التي يقطع فيها أنّ الهجوم العسكريّ للعدوّ سوف يهدّد بيضة الإسلام، ويمكن دفعه بواسطة إعطاء امتيازات سياسيّة واقتصاديّة التي يمكن أن تكون في الظاهر عاملاً لتسلّط الأعداء على بعض مصالح ومقدّرات المسلمين، لكنّه إلى حدٍّ مّا لايساوي عامل تهديد لأصل الكيان الإسلاميّ. وأبرز مثال على ذلك، هو: أنّنا نرى أنّ أعداء الإسلام ـ من أجل منع الدولة الإسلاميّة من امتلاك التقنيّة النوويّة ـ صمّموا على القيام بعمليّات عسكريّة وهجوم واسع، ممّا يشكّل تهديداً وخطراً على الكيان الإسلاميّ.

فهل في هذه الحالة يحقّ للحاكم ووليّ الأمر ـ بقصد حفظ الدماء ومنع العمليّات العسكرية ـ أن يبادر إلى إعطاء تلك الامتيازات: بأن يقدّم ضمانات سياسيّة على حساب حقّ شعبه، كصرف النظر عن امتلاك هذا العلم؟

وبعبارة أُخرى: هل يجوز للدولة الإسلاميّة أن تمنح الأعداء امتيازات سياسيّة واقتصادية من أجل منع وقع هجوم عسكريّ؟

يبدو أنّ هذا السؤال يطرح على أساس فرضيّتين:

الأُولى: على فرض امتلاك الدولة الإسلاميّة القوّة العسكرية والقدرة لصدّ الهجوم العسكريّ للأعداء.

الفرضيّة الأُخرىٰ: وعلى فرض ضعف الدولة الإسلاميّة وعدم قدرتها على صدّ الهجوم العسكري لأعداء الإسلام.

كما يبدو أيضاً أنّ الإجابة عن هذا السؤال، وعلى كلتا الفرضيّتين، ستكون بالإيجاب، وأنّ هذا الحقّ محفوظ للحاكم الإسلامي، فله أن يقدّم الامتيازات السياسيّة والاقتصاديّة الواسعة؛ لصدّ العدوان.

بل الذي نريد قوله هو: أنّ الحاكم الإسلاميّ في الأحوال التي يكون موظفاً فيها باتّخاذ هذا القرار لايمكنه المخاطرة بوجود الكيان الإسلاميّ، فيقدّم على المواجهة العسكريّة مع الأعداء. إنّ كلّ الذي تقرأه في هذا الفصل هو دراسة ومناقشة الدليل الفقهيّ لهذا الادّعاء.

إنّ صاحب هذا الادّعاء لابدّ أن يجيب عن عدّة أسئلة، وسنطرحها لكي تقف على حقيقة الأمر:

أوّلاً: لماذا يجوز منح الامتيازات المذكورة؟ وبأيّ عنوان:

الجواب: أنّ إعطاء الامتيازات يمكن أن ينطبق على عنوان (الهدنة). الهدنة بمعنى: أن يتمّ الاتّفاق والتعاقد بين الدولة الإسلاميّة والدول المتخاصمة (الأعمّ من الدول التي هي فعلاً في حالة الحرب أو الدول التي يحتمل قيامها بالهجوم العسكريّ). وهذا الاتّفاق يضمن في طيّاته امتناع الطرفين من اللجوء إلى القوّة والعنف ضدّ الطرف الآخر، ويمكن أن يتضمّن إعطاء امتيازات من جانب الدولة الإسلاميّة.

وهناك نقطتان يجب إيضاحهما:

الأُولىٰ: هي أنّ عقد الهدنة يختصّ بالدول التي هي فعلاً لم تدخل في حرب مع المسلمين.

وبتعبير آخر: أنّ الهدنة لاتعني إلزام وقف الحرب إنّ هذا الأمر مهما يكن له صلة

بإتفاق الحرب الي هي بالفعل لم تنشب ولم تشتعل، أو إنّه تـرتبط بشـيء آخـر يحتمل وجوده.

مثال ذلك: الاتّفاق الذي عقده هتلر في أوائل نشوب الحرب العالميّة الثـانية، وقبل أن تخوض ألمانيا الحرب، مع الاتّحاد السوفيتي السابق، والذي وقّعه استالين نفسه.

إنّ صحّة ما ذكر آنفاً يثبته التعريف الصناعي لاتّفاق الهدنة، ولو أنّ في بـعض التعريفات استخدمت عبارة (وضع القتال)، أن الهدنة تعني: وقـف إطـلاق النـار، ووقف إشعال الحرب التي هي فعلاً في حالة نشوب، مثل تقدم الدفـاع السـياسي على الدفاع العسكري. وإليك تعريفات الفقهاء:

قال الشيخ في المبسوط: «الهدنة والمهادنة واحدة، وهو: وضع القـتال وتـرك الحرب إلى مدّة...»[(١)].

وقال العلّامة في المنتهى: «الهدنة... معناها وضع القتال وترك الحرب إلى مدة معينة...»[(٢)]. وكذا في التذكرة[(٣)] والتحرير[(٤)].

أمّا في ظاهر أكثر التعريفات فهي أعمّ مثل.

المحقّق في الشرائع: «هي المعاقدة على ترك الحرب مدة معينة»[(٥)].

وقال الشافعيّ: «إن نزلت بالمسلمين نازلة بقوّة عدوّ عليهم ـ وأرجوا أن لاينزلها الله بهم ـ هادنهم الإمام على النظر للمسلمين إلى مدّة»[(٦)].

---

(١) الطوسيّ، المبسوط ٢: ٥٠.

(٢) منتهى المطلب ٢: ٩٧٣.

(٣) تذكرة الفقهاء ١: ٤٤٧.

(٤) تحرير الأحكام ١: ١٥٢.

(٥) الشرائع ١: ٢٥٣.

(٦) مختصر المزني: ٢٧٩.

وقال النوويّ: «قد تقتضي المصلحة الأمان لاستمالته إلى الإسلام، أو إراحة الجيش، أو ترتيب أمرهم، أو للحاجة إلى دخول الكفّار، أو لمكيدة وغيرها. وينقسم إلى عامّ وهو ما تعلّق بأهل أقليم أو بلد، وهو عقد الهدنة»[١].

وقال زكريا الأنصاريّ: «كتاب الهدنة. من الهدون، أي: السكون، وهي لغةً المصالحة، وشرعاً: مصالحة أهل الحرب على ترك القتال مدة معينة»[٢].

وكذا قال الشربينيّ[٣] والدمياطيّ[٤] والبهوتيّ[٥] والعسقلانيّ[٦].

وقال العامليّ: «المداهنة على ترك الحرب مدة معينة»[٧].

وقال الفقعانيّ: «المهادنة: المعاهدة على ترك الحرب إلى مدة»[٨]. وكذا الشهيد الثاني[٩].

وقال الشيخ جعفر النجفيّ «المهادنة: وهي البناء بينهم على ترك الحرب والجدال والمبارزة والنزال إلى مدّة معلومة على نحو ما يقع التراضي بينهم»[١٠].

ومع ملاحظة الأدلّة التامّة المقامة على مشروعيّة الهدنة، يمكن الحصول على عقد هدنة لايخصّ وقف إطلاق النار، بمعنى أيّ نوع من التوافق؛ لترك النزاع واجتناب استخدام القوّة. وإليك الأدلّة:

---

(١) روضة الطالبين ٧: ٤٧١.

(٢) زكريا الأنصاريّ، فتح الوهاب ٢: ٣١٨.

(٣) مغني المحتاج ٤: ٢٦.

(٤) إعانة الطالبين ٤: ٢٣٦.

(٥) كشّاف القناع ٣: ١٢٦.

(٦) سبل السلام ٤: ٦٤.

(٧) اللمعة الدمشقية: ٧٤.

(٨) الفقعانيّ، علي بن علي، درّ المنضود: ١٠١.

(٩) الروضة البهية ٢: ٣٩٩.

(١٠) كشف الغطاء ٢: ٣٩٩.

١ـ الاستدلال بآية سورة التوبة: ﴿... فَأَتِمُّواْ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ...﴾ (١)، فالآية تقتضي بشكل مطلق الوفاء بالتعهدات والاتّفاقيات المنعقدة مع المشركين (٢).

٢ـ الاستدلال بصلح الحديبيّة الذي إنعقد بين النبيّ الأكرم ﷺ وبين مشركي مكّة (٣)، مع ملاحظة أنّ صلح الحديبيّة إنّما عقد في أحوال لم يكن هناك أيّ نوع من القتال بالفعل بين المشركين والمسلمين. ووثيقة صلح الحديبيّة هي في الحقيقة: نوع من الاتّفاق على ترك النزاع (٤).

٣ـ الاستدلال بوجود المصلحة وأحياناً الضرورة التي تجبر المسلمين على عقد معاهدة الهدنة (٥).

ومع أخذ هذه النقطة بعين الاعتبار ـ وهي: أنّ الضرورة والحاجة قد تقتضي هدنة لاتختصّ بوقف إطلاق النار ـ تكون الضرورة والاضطرار موجبة لعقد الهدنة أيضاً.

كلّ هذه الاستدلالات تؤيّد أنّ فقهاء الشيعة والسنّة قد اعتبروا الهدنة الميدان أو الفضاء الأوسع من وقف إطلاق النار أو إيقاف الحرب.

النقطة الأُخرىٰ التي يجب إيضاحها، هي: أنّ الاتّفاقية التي تعطي بموجبها الدولةُ الإسلاميّة المشركين الامتيازات من أجل منع شنّ هجوم عسكريّ جائزة.

إن فقهاءنا يؤكّدون هذه النقطة، وهي: أنّ المسلمين يمكنهم ـ وفي حال الضرورة يجب عليهم ـ في إطار عقد الهدنة المبادرة إلى منح الامتيازات، وبهذا الطريقة يمنعون الهجوم العسكريّ، ويسلبون أعداء الإسلام لجوءهم إلى القوّة والعنف.

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٤.

(٢) منتهى المطلب ٢: ٩٧٣.

(٣) المصدر السابق نفسه، ومغني المحتاج ٤: ٢٦٠.

(٤) تأريخ اليعقوبيّ ٢: ٥٤، وتأريخ الطبريّ ٢: ٢٧٠.

(٥) منتهى المطلب ٢: ٩٧٣.

وهذا العلّامة يقول: «معناها [أي: الهدنة] وضع القتال وترك الحرب إلى مدّة بعوض وغير عوض»[١]. وكذا في التذكرة والتحرير[٢]. وأيضاً في الدرّ المنضود[٣].

وقال المحقّق الكركي: «فيجوز بعوض؛ لأنّه شرط سائغ لاينافي مقصود المهادنة، فيجوز اشتراطه؛ للعموم»[٤]. وذكر جواز العوض في الروضة[٥].

وقال في المسالك: «إطلاق المعاقدة على ذلك المهادنة يشمل كونها بعوض وغير وعوض، وكلاهما جائز»[٦].

وذكر العوض وإن فسّر في بعض العبائر بما يؤخذ منهم، فإنّ الظاهر منه أعمّ من ذلك، فيشمل ما يؤخذ منهم ويعطى فانظر إلى ما قاله صاحب الرياض: «وإطلاقه... يعمّ ما لو كان بغير عوض ـ وعليه الإجماع في المنتهى ـ وبعوض يأخذه الإمام منهم بلا خلاف كما فيه، أو يعطيهم إيّاه لضرورة أو غيرها، خلافاً للمنتهى فخصّه بالضرورة»[٧].

وقال المحقّق العظيم آية الله العظمى الخوئيّ: «يجوز المهادنة مع الكفّار المحاربين إذا اقتضتها المصلحة للإسلام أو المسلمين، ولا فرق في ذلك بين إن تكون مع العوض أو بدونه، بل لابأس بها مع إعطاء ولي الأمر العوض لهم إذا كانت فيه مصلحة عامّة»[٨].

---

(١) منتهى المطلب ٢: ٩٧٣.

(٢) تذكرة الفقهاء ١: ٤٤٧، تحرير الأحكام ١: ١٥٢.

(٣) الدرّ المنضود: ١٠١.

(٤) جامع المقاصد ٣: ٣٦٧.

(٥) الروضة البهية ٢: ٣٩٩.

(٦) مسالك الأفهام ٣: ٨٢.

(٧) رياض المسائل ١: ٤٨٧.

(٨) منهاج الصالحين: ٤٠٠. مسألة ٨٩.

وقال الشافعيّ: «ولايجوز أن يهادنهم على أن يعطيهم المسلمون شيئاً بحال؛ لأنّ القتل للمسلمين شهادة، وأن الإسلام أعزّ من أن يعطىٰ مشرك على إن يكفّ عن أهله؛ لأنّ أهله ـ قاتلين ومقتولين ـ ظاهرون على الحقّ، إلّا في حال يخافون الاصطلام، فيعطون من أموالهم، أو يفتدىٰ مأسوراً، فلابأس؛ لأنّ هذا موضع ضرورة»[(١)].

وقال النوويّ: «لو عقد بشرط التزام مال، فإن دعت ضرورة إلى بذل مال: بأن كانوا يعذّبون الأسرى في أيديهم ففديناهم، أو أحاطوا بنا وخفنا الاصطلام، فيجوز بذل المال، ودفع أعظم الضررين بأخفّهما»[(٢)]. وكذا قال الشربينيّ[(٣)].

والمراد بعدم العوض المذكور في عبارات بعض الفقهاء الإشارة إلى أنّ عقد المهادنة لاتكون مثل عقد الذمّة المبتني على أخذ العوض، ويدلّ على أنّ منح الامتيازات إليهم ممنوع. وهذا التوجيه ذكره بعض أعلام الشيعة:

قال في المسالك: «في القواعد جعل بدل ذلك قوله: (بغير عوض) زيادة على التعريف، وأراد بذلك أنّ العوض ليس شرطاً فيها، لا أنّ ترك العوض فيها لازم بحيث ينافيها، بل يجوز اشتراط العوض فيها وإن لم تكن مبنية عليه؛ لأنّه سائغ لاينافي موضوعها»[(٤)].

وقال في الجواهر: وما في القواعد ومحكي المبسوط من زيادة بغير عوض في التعريف يراد منه عدم اعتبار العوض فيها، لا اعتبار عدم العوض»[(٥)].

هذا مضافاً إلى بعض الروايات الدالة على جواز إعطاء الامتياز صراحةً:

---

(١) مختصر المزنيّ: ٢٧٩.

(٢) روضة الطالبين ٧: ٥٢٠.

(٣) مغني المحتاج ٤: ٢٦٠.

(٤) مسالك الأفهام ٣: ٨٢.

(٥) جواهر الكلام ٢١: ٢٩٢.

منها: خبر الزهري حيث قال: «أرسل رسول الله ﷺ إلى عُيينة بن حصين وهو مع أبي سفيان يوم الأحزاب: أرأيت إن جعلت لك ثلث ثمر الأنصار أن ترجع بمن معك من غطفان، وتخذل جيش الأحزاب؟ فأرسل إليه عُيينة: إن جعلت لي الشطر فعلت. فقال سعد بن معاذ وسعد بن عبادة: يارسول الله ﷺ، لقد كانوا يحرسونه في الجاهلية حول المدينة ما يطيق أن يدخلها، فالآن حيث جاء الله بالإسلام نعطيهم ذلك، فقال رسول الله ﷺ: فنعم إذاً»[١].

ومنها: ما رُوِيَ مَرسلاً من أنّ الحرث بن عمر رئيس غطفان أرسل إلى النبيّ ﷺ: أنّك إن جعلت لي شطر تمار المدينة، وإلّا ملأتها عليك خيلاً وركاباً، فقال النبيّ ﷺ: ***حتّى أشاور السعود***، يعني: سعد بن عبادة، وسعد بن معاذ، وسعد بن زرارة، فشاورهم النبيّ ﷺ، فقالوا: يانبيّ الله، إن كان هذا أمراً من السماء، فتسليماً لأمر الله، وإن كان رأيك وهواك، اتّبعنا رأيك وهواك، وإن لم يكن بأمرٍ من السماء ولا برأيك وهواك، فوالله ما كنّا نعطيهم في الجاهليّة برّة ولاتمرة، إلّا شبراء أو قرىً، فكيف وقد أعزّنا الله تعالى بالإسلام، فقال النبيّ ﷺ لرسوله: ***أو تسمع***[٢].

فانظر إلى هذا الحديث الدالّ صريحاً على أنّ إعطاء الامتياز والعقد على ترك الحرب كان بالنسبة إلى حرب لم تقع بعد، وإنّما خيف من اشتعال نارها وأصرح من الكلّ ما نصّ عليه العلّامة الحلّي من فقهاء الشيعة من جواز وضع شيء من حقوق المسلمين في مال المهادنين، كما شرط رسول الله ﷺ لثقيف أن لايعشروا وأنّه لايتّجر عليهم إلّا من أحبّوا، ولايؤمن عليهم إلّا بعضهم وحظر صيد واديهم وشجرة وسنّ فيمن فعل ذلك جلده ونزع ثيابه[٣].

---

(١) المصنّف (عبدالرزاق بن همّام) ٥: ٣٦٧ ـ ٣٦٨.

(٢) مجمع الزوائد ٦: ١٣٢.

(٣) كنز العمّال ١٠: ٦٢٥.

وكما رأينا أنّ النبيّ الأكرم ﷺ أعطى المشركين امتياز التجارة والتبادل التجاريّ حتّى يستطيع بهذه الوسيلة أن يقف أمام هجومهم وتهديداتهم العسكرية.

ثانياً: في الحالات التي يمكن فيها منع الهجوم العسكريّ للأعداء بواسطة منح الامتيازات السياسيّة والاقتصاديّة، هل منح هذه الامتيازات واجب أو جائز؟

يعتقد جميع الفقهاء أنّ عقد الاتّفاق والمعاهدة لحلّ النزاعات ومنح الامتيازات من أجل منع الاعتداء، إنّما هو جائز في حال أنّ مصلحة المسلمين تقتضي ذلك. وعليه إذا لم تكن هناك ضرورة أو لم يكن عدم الأتّفاق أو المعاهدة يؤدي إلى ضرر بالمسلمين، فإنّه لايجوز ذلك كما يقول الشيخ الطوسيّ: «وإن لم يكن فيه [أي: وضع القتال، وهو عبارة عن الهدنة] نظر للمسلمين، بل كانت المصلحة في تركه: بأن يكون العدوّ قليلاً ضعيفاً وإذا ترك قتالهم اشتدت شوكتهم وقووا، فلاتجوز الهدنة؛ لأنّ فيها ضرراً على المسلمين»[١].

وقال المحقّق: «متى ارتفع ذلك [أي: الضرورة القاضية بالهدنة] وكان في المسلمين قوّة على الخصم، لم يجز»[٢].

وقال العلّامة الحلّي: «أمّا لو لم يكن لمصلحة المسلمين فلايجز»[٣].

وقيّد جميع الفقهاء الإماميّة جوازها بالمصلحة، فانظر إلى عبائرهم، وهكذا قال فقهاء أهل السنّة[٤].

إنّما الكلام في أنّه إذا كانت هناك ضرورة، فهل منح الامتيازات المذكورة واجب، أو يجوز للحاكم الإسلامي ـ مع وجود إمكانية منع الهجوم العسكريّ

(١) المبسوط ٢: ٥٠.

(٢) شرائع الإسلام ١: ٢٥٤.

(٣) منتهى المطلب ٢: ٩٧٤.

(٤) انظر إلى روضة الطالبين ٧: ٥٢٠.

بواسطة إعطاء الامتيازات المذكورة ـ أن يبادر إلى الحرب، وإعلان العمليات العسكريّة؟

في الجواب عن هذا السؤال يوجد هناك رأيان:

الأوّل: أنّ منح الامتيازات واجب، وعليه الأكثريّة من فقهاء الشيعة والسنّة.

الرأي الآخر: يرى أنّ الحاكم الإسلامي مخيّر بين التسليم ومنح هذه الامتيازات، وبين المبادرة إلى الحرب، أي: إنّها جائزة، ولا تجب بحال.

أمّا أصحاب الرأي الثاني، فقد استدلّوا على ذلك:

١ ـ بعموم الأمر بالقتال مع المشركين (١).

وأورد عليه أنّ الأمر بالقتال مقيّد بمقتضى ﴿... وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...﴾ (٢)

٢ ـ وبفعل الحسين عليه السلام (٣).

وأورد عليه أيضاً أنّا لانعلم منه أنّ المصلحة كانت في المهادنة، ولعلّه ـ عليه صلوات الله وسلامه عليه وعلى خدّه التريب ـ علم أنّه هادن يزيد. لم يف له كما فعل معاوية بأخيه الحسن عليه السلام، أو أنّ أمر الحقّ يضعف كثيراً بحيث يلتبس على الناس، مع أنّ يزيد كان متهتّكاً في فعله معلناً (٤) بمخالفة الدين، غير مداهن كأبيه... ومن هذا شأنه لايمتنع أن يرى إمام الحقّ وجوب جهاده وإن علم أنّه يستشهد، على أنّه في الوقت الذي تصدّى للحرب فيه لم يبق له طريق إلى المهادنة؛ فإنّ ابن زياد كان غليظاً في أمرهم عليهم السلام، فربّما فعل بهم ما هو فوق القتل أضعافاً مضاعفةً.

---

(١) تذكرة الفقهاء ١: ٤٤٧.

(٢) جامع المقاصد ٣: ٤٦٧. وسورة البقرة، الآية: ١٩٠.

(٣) منتهى المطلب ٢: ٩٧٤.

(٤) جامع المقاصد ٣: ٤٦٧.

وأمّا أصحاب الرأي الأوّل القائلين بوجوب الهدنة عند الضرورة، فقد استدلّوا بقوله تعالى: ﴿...وَلَاتُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...﴾.

قال صاحب الرياض: «فإن آية النهي عن الإلقاء في التهلكة لاتفيد الإباحة المختصّة، بل التحريم، خرج منه صورة فقد المصلحة؛ لوجوب القتال حينئذٍ إجماعاً. وحبّ لقاء الله شهيداً وإن كان مستحسناً، لكن حيث هو مشروعاً: وهو ما إذا لم تدعو حاجة ولا ضرورة، وأمّا معها فاستحسانه أوّل الدعوى»(١).

وأجاب عن الاستدلال بفعل الحسين عليه السلام بأنّه: «ربّما يمنع كون خلافه مصلحة، وأنّ فعله كان جوازاً لا وجوباً، بل لمصلحةٍ كانت في فعله خاصّة لاتركه. كيف لا؟! ولاريب أنّ في شهادته عليه السلام إحياءً لدين الله قطعاً؛ لاعتراض الشيعة على أخيه الحسن عليه السلام في صلحه مع معاوية، ولو صالح عليه السلام هو أيضاً لفسدت الشيعة بالكلّية... وأيّ مصلحة أعظم من هذا، وأيّ مفسدة أعظم من خلافه؟ كما لايخفى»(٢).

ويخطر ببالي أنّ القائلين بعدم الوجوب نظروا إلى صورة لم تبلغ الخطر المتوقّع من ناحية المهاجمة العسكريّة إلى حدّ يهدّد البيضة، فالنزاع صغرويّ، لأنّنا ننظر إلى صورة انثلام البيضة بها، وكان وليّ الأمر بصدد دفع الخطر عنها فتدبّر، ولنعم ما قال النوويّ؛ إذ أناط الحكم باجتهاد الإمام، وقال: «بل يجتهد الإمام ويفعل الأصلح»(٣).

ثالثاً: هل يمكن أن يكون منح الامتيازات السياسيّة والاقتصاديّة من الناحية الزمانيّة غير محدّد؟

الذي يجب الالتفات إليه هو: أنّ الأصل في الدفاع عن بيضة الإسلام هو دفع

(١) رياض المسائل ١: ٤٨٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) روضة الطالبين ٧: ٥٢٠.

الخطر الذي يهدّدها؛ ولذا منح العدوّ الامتيازات من أجل حفظ الكيان الإسلامي وإبعاد خطر الهجوم العسكريّ، هو في الحقيقة محدود ومؤقّت، ولايمكن غير المحدود أن يجرىٰ بشكل دائم، وعليه كثير من الفقهاء صرّحوا بذلك:

قال المحقّق الحلّي وصاحب الجواهر: «متى ارتع ذلك، أي: مقتضى [جواز الهدنة] ولو على كراهة كما إذا كان في المسلمين قوة على الخصم واستعداد وفي الكافرين ضعف ووهن على وجه الإستيلاء عليهم بلا ضرر على المسلمين لم تجز المهادنة قطعاً»(١).

وقال الشيخ جعفر النجفيّ: «فلو كان في المسلمين قوة ولا صلاح لهم فيها لم يجز عقدها»(٢). وقال مثل ذلك زكريّا الأنصاريّ(٣) والشربينيّ(٤).

ولهذا السبب أنّ إقرار معاهدة غير محدّدة أو مجهولة من ناحية الزمان هي باطلة بنظر فقهائنا(٥).

قال في المنتهىٰ: «إذا اقتضت المصلحة مهادنتهم، وجب ذكر المدّة التي يهادنهم عليها، ولايجوز له مهادنتهم مطلقاً؛ لأنّ الإطلاق يقتضي التأبيد، والتأبيد باطل... وكذا لايجوز إلى مدّة مجهولة»(٦).

وهذا قول الشافعيّ في أحد قوليه(٧). وقوله الآخر أنّه إذا هادن مطلقاً نزّل الإطلاق عند ضعف المسلمين على عشر سنين(٨).

---

(١) شرائع الإسلام ١: ٢٥٤ وجواهر الكلام ٢١: ٢٩٦.

(٢) كشف الغطاء ٢: ٣٩٩.

(٣) راجع: فتح الوهاب ٢: ٣١٨.

(٤) راجع: مغني المحتاج ٤: ٢٣٧.

(٥) راجع: شرائع الإسلام ١: ٢٥٤.

(٦) منتهى المطلب ٢: ٩٧٤، وراجع: تذكرة الفقهاء ١: ٤٤٧.

(٧) الوجيز ٢: ٢٠٤، والعزيز شرح الوجيز ١١: ٥٥٨.

(٨) راجع: روضة الطالبين ٧: ٥٢١.

السقف الزماني لهذه المعاهدة

بحث الفقهاء هذه المسألة من وجهتين:

الأُولىٰ: في حال قوّة المسلمين.

في هذه الحالة وإن ذكر بعضُ فقهاء أهل السنّة وقليل من الشيعة الإماميّة كون المدّة في الأقلّ أربعة أشهر وفي الأكثر سنة واحدة[١]، فإنّ الذي يخطر بالبال أنّ ذكر أربعة أشهر أو السنة متوقّف على رفع الاضطرار واقتضاء المصلحة:

قال في الشرائع عمّن قال بتحديد الزمان بأربعة أشهر أو السنة: «والوجه مراعاة الأصلح»[٢]. وكذا قال في الجامع للشرائع[٣].

وقال في المختلف: «الأقرب عندي المصلحة، وحينئذٍ يتقدّر بقدرها»[٤]. وكذا قال في المنتهى[٥].

الوجهة الأُخرىٰ: هي ضعف المسلمين في دفع العدوان.

في هذه الحالة أيضاً قد أقرّ فقهاء أهل السنّة[٦] وبعض من فقهاء الشيعة[٧] بأنّ مسألة السقف الزماني هي عشر سنوات، لكن يجب أن تلاحظ المصلحة، وإلّا فلا تجوز المعاهدة البتّة. وأمّا إذا وجدت المصلحة فالأمر مشروط ببقاء المصلحة أو عدم بقائها.

---

(١) راجع: المبسوط ٢: ٥٠، والمختصر للمزنيّ: ٢٧٩، وروضة الطالبين ٧: ٥٢١، وحواشي الشرواني: ٩، وإعانة الطالبين ٤: ٢٣٦، والمبسوط للسرخسيّ ١٠: ٢٦، والمحلّى ٧: ٣٠٧.

(٢) شرائع الإسلام ١: ٢٥٤.

(٣) راجع: الجامع: ٢٣٦.

(٤) مختلف الشيعة ٤: ٤٠١.

(٥) منتهى المطلب ٢: ٩٧٤.

(٦) انظر المصادر السابقة.

(٧) المبسوط ٢: ٥٠.

الخطوط الحمراء في المعاهدة

على الرغم ممّا قيل من جواز، بل وجوب منح الامتيازات السياسيّة والاقتصاديّة من أجل منع الهجوم العدوّ العسكريّ، والوقوف أمام نشوب حرب تهدّد بيضة الإسلام، وتجعلها في معرض الخطر، لكن يجب الالتفات إلى أنّ منح الامتيازات أيضاً له خطوط حمراء لايجوز للحاكم الإسلامي تجاوزها.

بمعنى آخر: أنّه لايوجد فرق بين تجاوز هذه الخطوط الحمراء وبين التفريط بالكيان الإسلامي من حيث الخطورة، وأنّ تجاوز هذه الحدود من أجل منع هجوم عسكري، هو كمن يتوسّل باللجوء إلى الانتحار خوفاً من الموت.

فالفقهاء يؤكّدون هذا الأمر، وهو: أنّه يجب الانتباه إلى طبيعة شروط التعهّد جيّداً في نصّ المعاهدة وبنودها المنعقدة مع الأعداء:

قال في الشرائع: «لو وقعت الهدنة على ما لايجوز فعله، لم يجب الوفاء، مثل التظاهر بالمناكير، وإعادة من يهاجر من النساء. فلو هاجرت وتحقّق إسلامها، لم تعد»[(١)].

وقال في المنتهى: «الشروط المذكورة في عقد الهدنة قسمان: صحيح، وفاسد، فصحيح الشروط لازم لا خلاف، مثل: أن يشرط عليهم مالاً أو معونة المسلمين عن حاجتهم وفاسد الشروط يبطل العقد، مثل: أن يشترط ردّ النساء، أو مهورهنّ، أو رد السلاح المأخوذ منهم، أو دفع المال إليهم مع عدم الضرورة الداعية إلى ذلك، وأنّ لهم نقض الهدنة متى شاؤوا، أو يشترط ردّ الصبيان والرجال، فهذه الشروط كلّها فاسدة يفسد عقد الهدنة»[(٢)].

ففي كلام المرحوم العلّامة إشارة إلى نقطة دقيقة، وهي: صحّة أو عدم صحّة

---

(١) شرائع الإسلام ١: ٢٥٤، وكذا قيل في المغني المحتاج ٤: ٢٦١، ومواهب الجليل ٤: ٥٥٩.

(٢) منتهى المطلب ٢: ٩٧٦.

الشروط تتعين بالنظر في الأوضاع والشرائط الزمانيّة والمكانيّة. لذا المال المدفوع من قبل الدولة الإسلاميّة للأعداد في الحالات التي لاتوجد فيها أي: ضرورة لدفعه، فهو محكوم بالبطلان إن استلزم نوعاً من الإذلال أو الاستسلام الخانع.

من هنا تدور المناقشات والنزاعات ودارت بين فقهاء المسلمين بالنسبة إلى بعض الشروط التي اعتبروها شروطاً باطلة، كما أن صاحب الجواهر يقول: «الظاهر فساد عقد الهدنة باشتماله على ما لايجوز فعله شرعاً، كردّ النساء المسلمات المهاجرات إليهم، ونحوه ممّا يكون الصلح معه من المحلّل للحرام، أو بالعكس، أمّا إظهار المناكير في شرعنا دون شرعهم: من شرب الخمر، وأكل لحم الخنزير ونحو ذلك، فلا دليل على فسادها به، ضرورة كون ذلك من أفعالهم لا أفعالنا، والفرض عدم تمام التكّن منهم»[1].

ففي أمر التظاهر بالمنكرات أيضاً لايمكن القطع أو إصدار حكم ثابت ودائميّ؛ إذ هو مرهون بمقدار أهميّته في المجتمع الإسلاميّ لأنّ هذا الشرط ـ بكلّ ما يحتويه من فعل الكفّار ـ قد يؤدّي في بعض الحالات إلى إضعاف شديد في العقائد والثقافة الدينيّة للمسلمين، ونتيجة وجود الروابط والعلاقات قد يؤديّ أيضاً إلى القضاء على القيم الإسلاميّة.

إذن الحكم في مثل هذه الحالات يكون حكماً نسبيّاً إذا أخذ بنظر الاعتبار عامل الزمان والمكان، وما يتركان من تأثير في إصدار الحكم الشرعيّ وهذا أمر مسلم. وعليه فإن نظر ابن الجنيد الإسكافي يستوجب الثناء عليه، حيث يقول: «لو كان بالمسلمين ضرورة أباحت لهم شرطاً في الهدنة، فحدث للمسلمين ما لم يكن يجوز معه ذلك الشرط ابتداءً، لم يجز عندي فسخ ذلك الشرط ولا الهدنة؛ لأجل

(١) جواهر الكلام ٢١: ٣٠١.

الحادث؛ لقوله تعالى: ﴿أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ...﴾[١]، ولأنّه أمر بالوفاء بالعهد، وقد ردّ النبيّ ﷺ أبا بصير إلى المشركين بعد أن رجع إليه. وأمر النبيّ حذيفة بن اليمان أن يفي للمشركين بما أخذوه عليه: من أن لايقاتل مع النبيّ ﷺ يوم بدر» وأضاف الإسكافيّ: «وقد رُوِيَ في بعض الحديث: أنّ حيّاً من العرب جاؤوا إلى رسول الله ﷺ، فقالوا: يارسول الله ﷺ، نسلم على أن لاننحني ولانركع، فقال لهم رسول الله ﷺ: نعم، ولكم ما للمسلمين، وعليكم ما عليهم، قالوا: نعم. فلمّا حضرت الصلاة أمرهم بالركوع والسجود، فقالوا: أليس قد شرطت لنا أن لاننحني ولا نركع؟ فقال ﷺ: ***قد أقررتم بأنّ لكم ما للمسلمين وعليكم ما عليهم***» وأتعب الإسكافيّ نفسه في توجيه هذه الرواية فكتب: «وهذا إن صحّ فموجب أنّ الشرط العامّ ماضٍ على الخاصّ، أو الشرط الأخير ناسخ للشرط الأوّل». وأضاف «ولانختار لأحد إذا كان مختاراً غير مضطر أن يشترط في عقدٍ ولا صلحٍ يعقده ما لايبيح الدين عقده ممّا هو محظور، وقد قال رسول الله ﷺ (***ما كان من شرط ليس في كتاب الله، فهو باطل ولم يجز له ولا عليه***) وقد رُوِيَ أنّ ثقيف سألت رسول الله ﷺ أن لايركعوا ولايسجدوا، وأن يتمتّعوا باللّآت سنة من غير أن يعبدوها، فلم يجبهم رسول الله إلى ذلك»[٢]. وإن لم يكن الغضّ غير ممكن عن هذه النكتة في كلام الإسكافي؛ إذ إنّه جعل مبنى قبول الشروط. الوفاء بالعقد والعهد، والحال أنّ أدلّة الوفاء غير شاملة لهذه الشروط، بل إنّما يوجب العمل بتلك الاضطرار ومصلحة المسلمين كما قال صاحب الجواهر بعد أن نقل كلامه:

«هو كذلك، لكن لو فرض اقتضاء ضرورة لبعض المسلمين الرضا بالشرط الباطل، وقلنا بمشروعيّة الرضا حينئذٍ، كان المتّجه عدم الالتزام به بعد التمكّن،

(١) سورة المائدة، الآية: ١.

(٢) انظر في ذلك جواهر الكلام ٢١: ٣٠١ـ٣٠٢.

والوفاء بالعقد والعهد لايشمله بعد أن كان فاسداً»(١).

أقول: التحليل الصحيح للمسألة هو: أنّ الشروط غير المشروعة التي تشمل الامتيازات السياسيّة والاقتصادية والتي تمّ التعهد بها للعدوّ، هي على نوعين، وهما أصل هذا التفكيك، ويمكن مشاهدة هذا التفكيك خاصّة في كلام فقهاء أهل السنّة:

النوع الأوّل: شروط لاتوائم عزّة المسلمين، ومشتملة على انهيار الكيان الإسلاميّ وباعثة على المساس بحيثيّة هذا الكيان الضخم.

النوع الآخر: شروط مسلّم أنّها تباين أحكام الشرع ومنافية له؛ لكنّها لا منافاة فيها لعزّة المسلمين ورفعتهم:

أمّا شرائط المجموعة الثانية، فتبدو في حالة الوضع الاضطراريّ والخاصّ جديرة بالقبول، ويتمكّن الحاكم الإسلاميّ من الالتزام بتعهداته قبال تلك الشروط؛ لدفع الخطر عن الكيان الإسلامي.

هذا؛ وإنّ مناقشات بعض فقهاء الشيعة في بعض الحالات كالتظاهر بالمنكرات تدلّل على أنّها ناشئة من طبيعة هذا النوع من الشروط.

وأمّا شرائط المجموعة الأُولى، فلا يمكن قبولها بحال، وبأيّ توجيه، وفي أيّ وضع كان؛ لأنّ قبولها يستلزم توجيه ضربة إلى الكيان الإسلامي، وأن الخضوع لهذه الحالات من أجل دفع هجوم عسكريّ إرهابيّ هو كمن يقف تحت الميزاب فراراً من المطر.

من هذه الوجهة نرى أنّ فقهاء الشيعة والسنّة يتشدّدون كثيراً من ناحية بعض الحالات، ولايبدون أيّ ميل إليها بأيّ وجه مثال ذلك: تسليم المسلمين إلى أعداء الإسلام:

قال الشافعيّ: «وإن صالحهم الإمام على ما لايجوز، فالطاعة نقضه كما صنع

---

(١) انظر في ذلك جواهر الكلام ٢١: ٣٠١ـ٣٠٣.

النبيّ ﷺ في النساء، وقد أعطى المشركين فيهنّ ما أعطاهم في الرجال ولم يستثن، فجاءته أمّ كلثون بنت عقبة بن أبي معيط مسلمة مهاجرة، فجاء أخواها يطلبانها، فمنعها منهما، وأخبر أنّ الله منع الصلح في النساء، وحكم فيهنّ غير حكمه في الرجال»[١].

وتشاهد أنّ التأكيد ينصبّ على خطر تسليم النساء المسلمات إلى الكفّار، والتشديد على كون حكم المرأة والرجل متغايرين؛ وذلك لأجل وجود ارتباط بين مسألة تسليم النساء المسلمات وشرف المسلمين ولو آلت الأوضاع في بعض الحالات بالنسبة إلى الرجل إلى ايجاد ذلك الارتباط، لكان الحكم هو الحكم نفسه، ولذا الشافعيّ يواصل الحديث، فيضيف: «وإن ذهب ذاهب إلى أن النبيّ ﷺ ردّ أبا جندل بن سهيل إلى أبيه، وعياش بن أبي ربيعة إلى أهله، قيل له: أهلوهم أشفق الناس عليهم، وأحرصهم على سلامتهم، ولعلّهم يقونهم بأنفسهم ممّا يؤذيهم فضلاً عن أن يكونوا متّهمين على أن ينالوهم بتلف أو عذاب، وإنّما نقموا منهم دينهم فكانوا يشدّدون عليهم بترك دينهم كرهاً، وقد وضع الله المأتم في إكراههم»[٢].

وقال النوويّ: «الثالث [من شروط الهدنة] أن يخلوا عن الشروط الفاسدة، فإن عقدها على أن لاينتزع أسرى المسلمين منهم، أو يردّ إليهم المسلم الذي أسروه وأفلت منهم، أو شرط ترك مال مسلم في أيديهم، فهذه شروط فاسدة، وكذا لو شرط أن يعقد لهم الذمّة على أقلّ من دينار، أو على أن يقيموا بالحجاز، أو يدخلوا الحرم... أو شرط أن يردّ عليهم إذا جئن مسلمات»[٣].

ويتّضح دليل منع قبول هذا الشروط مع الالتفات إلى نظرية العزّة الإسلاميّة،

---

(١) المزنيّ، إسماعيل بن يحيى، مختصر المزني: ٢٧٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) روضة الطالبين ٧: ٥٢٠.

ويجب أن يتوسّع في الحديث عنها في بابها.

والكاتب في موضع آخر بحث عن هذه أن نظرية وهناك ذكرنا أنّ العزّة، هي من بين الميادين المختلفة للشريعة توضع في مصافّ الأُصول السائدة التي هي مقدّمة على جميع العناوين الأولية والثانويّة الأخرى.

إنّ طرح العزّة بعنوان نظريّة سياسيّة يحمل معه آثاراً ونتائج خاصّة، أُشير في هذه الرسالة إلى أهمّها:

١ـ المنع من إعلاء الكفّار على المسلمين

هذا الأصل هو من نتائج وجوب حفظ الكرامة السياسيّة، ويعود مبناه إلى قاعدة مشهورة طرحت في النصوص الفقهيّة بعنوان قاعدة (نفي السبيل)، وقد ذكرت لها أُسس وجذور من القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿لَن يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ [١].

ولا حاجة إلى التذكير بأنّ كلمة (لن) تفيد التأبيد والدوام، وبناءً على ذلك أنّه في كلّ الأحوال يجب أن لايعلو الكفّار على المسلمين أبداً، وهذا دليل آخر على إمكان بروز عناوين ثانويّة ـ من تلك الحالات الاضطراريّة ـ لاتجيز التخلّي عن الكرامة والعزّة الإسلاميّة أيضاً.

٢ـ نفي الحاكمية السياسيّة غير المشروعة

إن العزّة السياسيّة تقتضي أن لايستسلم الإنسان ويخضع لولاية ووصاية وحكومة إنسان مثله، وهذا هو الذي ذكره فقهاؤنا بعنوان أنّ الأصل: عدم ولاية إنسان على إنسان، ومن الطبيعيّ أن يكون هناك مورد واحد خارج عن هذا الأصل فحسب، وهو: الوليّ الواقعيّ للبشر، يعني: الله جلّ وعلا الذي جعل في طول

(١) سورة النساء، الآية: ١٤١.

ولايته حقّ الوصاية والحكومة، وبناءً على ذلك أنّ الخضوع للكفّار في حاكميتهم وسياساتهم مخالف للعزّة.

٣ـ المنع من تحمل الظلم

ومن جملة الأُصول المطروحة التي هي ملازمة للعزّة أو نتيجة من نتائجها: المنع من قبول الظلم والاستسلام للذلّ والصغار.

٤ـ الإصرار على الأُصول ورفض التساوم عليها

إنّ من جملة آثار ومستلزمات العزّة السياسيّة هو: عدم قبول المساومة على الأُصول والقيم الأسياسيّة إنّ هذا المبدأ يعتبر قاعدة عامّة أو بمنزلة جدول أعمال شامل وأساسيّ لجميع المواقف السياسيّة للنظام الإسلاميّ ويجب أن يقع في حسبان أركان الدولة والمتصدّين واعتباراتهم. وما حدود تشخيص المصلحة واعمال الحكمة والتدبير إلّا هذا الأمر.

وبعبارة أخرى: أنّ حفظ دين الله يجب النظر إليه في هذا الإطار، وأنّ مراعاة المصلحة تكون مقبولة ما لم تصل إلى بيع الدين وإلى إهدار وضياع أصوله وقواعده.

٥ ـ مهاجمة المدنيين والمناطق السكنية في حدود الدفاع

إن استوجب الدفاع في مقابل الأعداء أن تبادر القوّات الإسلاميّة في بعض الحالات إلى الهجوم على المدنيين (الأطفال والنساء)، أو تخريب وهدم المنازل السكنية والمستشفيات ووسائل النقل وغيرها، فهل هذا العمل جائز أو لا؟

هذا السؤال يمكن الإجابة عنه من خلال فرضين:

الفرض الأوّل: في حالة وقوع الحرب في مناطق يسكنها المسلمون، والدفاع عن بيضة الإسلام يتوقّف على مهاجمة المدنيين المسلمين وتخريب منازلهم ووسائل نقلهم.

الفرض الآخر: في حالة أنّ الدفاع يتوقّف على الهجوم على المدنيين من أتباع الدولة المهاجمة الكافرة.

فعلى الفرض الأوّل: وقبل البحث في هذا الموضوع يجب الالتفات إلى أنّ فقهاءنا بحثوا هذا الافتراض بالنسبة إلى المسلمين الأسرى في أيدي الأعداء. ولهذا الأمر أسباب:

أولاً: بحكم الأوضاع الخاصّة التي كانت سائدة في المناطق الإسلاميّة والدول غير الإسلاميّة، وعدم وجود مسلمين في البلدان غير الإسلاميّة، كان فرض وجود المسلمين في الأراضي غير الإسلاميّة فرضاً نادراً وبعيداً عن التصوّر الذهنيّ،

خاصّة إذا نظرنا إلى مسألة الهجرة التي بحثت في الكتب الفقهية ذات الصلة.

ثانياً: إنّ فقاءنا ـ ببراهين خاصّة أُشير إليها في بداية هذه الرسالة ـ بحثوا في الغالب مواجهة المسلمين العسكريّة لأعداء الإسلام في إطار أنّ القوّات العسكريّة الإسلاميّة تقاتل وتجاهد ـ وهو المعبّر عنه بالجهاد الابتدائي ـ على أراضي الدول غير المسلمة. أمّا افتراض دخول جيوش الكفر إلى البلدان الإسلاميّة وضرورة مهاجمة المدنيّين المسلمين، فقد كان فرضاً بعيداً عن التصوّر، وخارجاً عن ميدان بحث وتدارس الفقهاء.

إلّا أن فقهاءنا بملاحظة ما توصّلوا إليه ـ من قاعدة (الأهمّ فالأهمّ)، وبالنظر إلى تزاحم الواجب مع الأوجب، فالملاك دائماً تقديم الأوجب والأهمّ ـ جوّزوا الهجوم على المدنيين المسلمين، بل وحتّى قتلهم.

وذلك أنّ تقديم المصالح النوعيّة على المصالح الشخصيّة لا مانع منه، بل هو واقع في الشرع كثيراً، ففي حكم الشارع بجواز قتل المسلمين إذا تترّس بهم الكفّار في الحرب وإن كان فيه تفويت للمصلحة الشخصية، إلّا أنّه لايزاحم مصلحة النوعيّة الثابتة في إعلاء كلمة الإسلام وغلبة المسلمين.

وعلى أيّ حال الفقهاء متّفقون على جواز هذا الأمر (١).

وعند العودة إلى عبائر الفقهاء يمكن الاستفادة منها في إيجاد ملاك من أجل تجويز الهجوم على المدنيّين المسلمين، وهو: الضرورة الحربيّة. والمقصود من الضرورة الحربية هو: أنّ القتال والانتصار على الاعداء يتوقّف على ضرورة مهاجمة المناطق السكنية وتخريب منازل المسلمين وقتلهم. والفقهاء جوّزوا ذلك

---

(١) المبسوط ٢: ١٢، والسرائر ٢: ٨، وشرائع الإسلام ١: ٢٣٧، وتحرير الأحكام ١: ١٣٦، والروضة البهية ٢: ٣٩٢، ومختصر المزني: ٢٧١، والمجموع ٧: ٢٩٥، والمبسوط للسرخسي ١٠: ١٥٤، والمغني ٩: ٣٩٩، ونيل الأوطار ٨: ١٦.

بلحاظ هذه الضرورة، وحصروه في هذا المورد. وإليك بعض عبائرهم:

قال الشيخ الطوسيّ: «وإذا تترّس المشركون بأسارى المسلمين، فإن لم يكن الحرب قائمة لم يجز الرمي، فإن خالف كان الحكم فيه كالحكم في غير هذا المكان،إن كان القتل عمداً فالقود والكفّارة، وإن كان خطأً فالديّة والكفّارة؛ لأنّه فعل ذلك من غير حاجة، وإن كانت الحرب ملتحمة فإنّ الرمي جائز»(١).

وقال الشهيد الثاني مازجاً كلامه بكلام الشهيد الأوّل: «لو تترّسوا بالمسلمين كفّ عنهم ما أمكن، ومع التعذّر: بأن لايمكن التوصّل إلى المشركين إلّا بقتل المسلمين، فلا قود ولا ديّة؛ للإذن في قتلهم حينئذٍ شرعاً»(٢).

وقال الشافعيّ: «ولو تترّسوا بمسلم رأيت أن يكفّ عمّن تترّسوا به، إلّا أن يكون المسلمون ملتحمين، فلا يكفّ عن المتترّس»(٣).

وقال النوويّ: «لو تترّس الكفّار بمسلمين من الأسارى وغيرهم، نظر: إن لم تدع ضرورة إلى رميهم واحتمل الحال الإعراض عنهم، لم يجز رميهم، فإن رمى رامٍ فقتل مسلماً، قال البغويّ: هو كما لو قتل مسلماً في دار الحرب، إن علمه مسلماً لزمه القصاص... وإن دعت ضرورة إلى رميهم: بأن تترّسوا بهم في حال التحام القتال وكانوا بحيث لو كففنا عنهم ظفروا بنا وكثرت نكايتهم، فوجهان: **أحدهما**: لايجوز الرمي إذا لم يكن ضرب الكفّار إلّا بضرب مسلم؛ لأنّ غايته أن نخاف على أنفسنا، ودم المسلم لايباح بالخوف بدليل صورة الإكراه. **والثاني**: وهو المنصوص، وبه قطع العراقيون: جواز الرمي على قصد قتل المشركين»(٤).

---

(١) المبسوط ٢: ١٢.

(٢) الروضة البهيّة ٢: ٣٩٤.

(٣) الأُمّ ٤: ٢٥٨.

(٤) روضة الطالبين ٧: ٤٤٧.

لايخفى أنّ دليل الاحتمال الأوّل: (منع الهجوم على المدنيّين المسلمين) الذي ذكر في كلام النوويّ لايشكّل دليلاً، وغير جدير بالاعتماد عليه ؛ ذلك لأنّ في تتمّة الدليل قال: إنّ غاية الضرر في حال ترك الهجوم المذكور وقوع أرواحنا ـ نحن المهاجمين ـ في خطر. وإنّ إراقة دماء المسلمين من أجل احتمال وجود خطر الموت علينا لايبرر تجويز القتل.

وواضح أنّ بحثنا وكذلك التصوّرات التي نحملها في أذهاننا عن الضرورة هي: أنّه في حال الإحجام عن الهجوم على المدنيّين المسلمين يكون دفع شرور الأعداء عن بيضة الإسلام غير ممكنٍ. وفي هذه الحالة تكون إراقة دماء المسلمين جائزة.

النقطة التي يجب أخذها بعين الاعتبار هي: أنّ الغاية من الضرورة عدم إمكان دفع غائلة الأعداء عن الكيان الإسلامي، إلّا بالهجوم على المدنيّين المسلمين.

وبناءً على ذلك أنّ عبارة (الالتحام) التي ذكرت في عبارات الفقهاء، والتي تعني: اشتداد الحرب ليس لها خصوصية. وتفسير صاحب الجواهر لهذا القيد غير صحيح على ما يبدو ؛ فإنّه استفاد من كلمات الفقهاء أنّ الالتحام له خصوصيّة وموضوعيّة، وعليه فقد كتب في جواهره: «ولكن ظاهره أولويّة التجنّب مع عدم التحام الحرب وإن توقّف الفتح عليه، كما أنّ ظاهره الاكتفاء في جواز قتلهم بالتحام الحرب وإن تمكّن من غيره ومنه ينقدح ذلك أيضاً في عبارة المصنّف [أي: المحقّق الحلّي] بل والفاضل في القواعد قال: لو تترّسوا بالنساء والصبيان جاز رمي الترس في حال القتال، اللّهمّ إلّا أن يكون المراد ولو بقرينة قوله أخيراً (إذا لم يمكن جهادهم إلّا كذلك) عدمَ التمكّنِ في تلك الحال، وهو حال قيام الحرب من غيره كما هو الغالب؛ ولذا قال في النافع (لو تترّسوا بالصبيان والمجانين ولم يمكن الفتح إلّا بقتلهم، جاز) ونحوه ما في التبصرة والإرشاد بل والتذكرة ...»[1].

(١) جواهر الكلام ٢١: ٦٩.

طريقة تنفيذ الهجوم على المدنيّين المسلمين في موارد الجواز.

لمّا كانت مهاجمة المدنيّين المسلمين التي تمّ تجويزها من باب الضرورة، فإنّ الشارع المقدّس قد أقرّ تعليمات خاصّة، لها آثارٌ وتبعاتٌ مهمّة في ميدان العمل. وطبقاً لهذه التعليمات أنّ الهجوم يجب أن لايكون مباشراً على المدنيّين المسلمين، بل يجب أن يكون الهدف والمخطّط هو ضرب قوّات وتجيهزات الأعداء الكفّار: وإن تسبب هذا في قتل وتضرّر المسلمين؛ فإنّ ذلك جائز بالطبع. وهذا القيد مهمّ جدّاً في طريقة القيام بالعمليّات العسكريّة للقوّات الإسلاميّة.

وبناءً على ذلك أنّ في حال احتلال قوّات الكفر لأراضي دولة وتصميم القوات الإسلاميّة على إخراج المتجاوزين من أراضيهم، فلا يجوز للقوّات الإسلاميّة أن تقوم بعمليّات عسكريّة ممّا تعرّض مواطنيها لهدف الهجوم المباشر وإنّما كلّ ما يمكن القيام به هو: أن يكون الهجوم ـ في المدن والمناطق السكنيّة ـ على قوّات العدوّ الكافر، وأن لايبالوا بعد ذلك بإصابة مواطنيهم.

إن دليل هذا المدعى هو عبارة عن:

١ ـ قاعدة: الضرورات تتقدّر بقدرها. فمن الطبيعيّ أنّ الهجوم المباشر على المدنيّين المسلمين هو أمر مفروغ منه، ولايمكن اجتنابه، وإنّما كلّ الذي نستطيع اجتنابه هو عدم الإضرار بالمسلمين حين مباشرة العمليّات العسكريّة للقوات الإسلاميّة؛ لذا يكتفي بمقدار الضرورة.

٢ ـ إنحصار أدلّة الجواز بهذه الصورة؛ إذ سوف نتحدّث عن الأدلّة التي بيّنها الفقهاء لإثبات جواز القيام بالعمليّات في حال الضرورة، وأنّه سوف يتّضح أيضاً بهذه الأدلّة أن مواردها منحصرة في أنّ الهجوم على الأعداء يشتمل على الإضرار بالمسلمين، وهي غير ناظرة إلى الهجوم المباشر على المواطنين المسلمين.

٣ ـ عبارات الفقهاء الشيعة والسنّة واضحة في إثبات منع الهجمات المباشرة.

خاتمة

في آداب الدفاع

أخلاقيات الدفاع

الحرب في قاموس الاسلام لايعني فتح الدول والاستيلاء على ثرواتها الانسانية والاقتصادية، بل هي حرب دفاعية للحفاظ على الثروات والمنابع الطبيعية، وكل ذي قيمة في الأرض الاسلامية. وعلى هذا الاساس فإنّ الحرب في الاسلام لهـا ضوابط وحدود خاصة تقترن بها، فإذا كانت الحرب دفاعية وتهدف للحفاظ على المقدسات والثروات، ففي حال تبدّل القيم حينها أو التضحية بها لأجل الوصول الى الفتح، فسوف تتغيّر طبيعة الحرب، وتأخذ صوراً غير مشروعة، أمّا من جهة طبيعة الحرب المشروعة فتحديدها بالحرب الدفاعية، والامتناع من المبادرة بـالحرب، ومن جهة غاية الحرب فتقييدها برفع التجاوز، ومن جهة أنواع الأسلحة والطـرق المتاحة للحرب فتقييدها ببعض الطرق والاسلحة و... خير دليل على أنّ شرعية الحرب مقيدة بكونها لأجل الحفاظ على القيم.

وعلى هذا الأساس جاء في الروايات عـن المـعصومين عليهم السلام الاهـتمام البـالغ بالمسائل الأخلاقية في الحرب الدفاعية، وتتصدّى جـملة مـن الروايـات للآداب والمعاني الروحية التي ترتبط بهذه الحرب، فبعضها تحدّد أخلاق الحرب والدفاع المشروع والتي يشمل بعضها مكاناً أوسع من ميدان الحرب، والبعض الآخر وصايا لمن يساند الحرب خارج ميدان القتال، لذا نرى أنّ البعض استلهم من هذه المعاني

أن يفتح باباً خاصاً لأخلاق من يساعد خلف جبهات الحرب؛ كصاحب «وسائل الشيعة» وهو من الكتب الحديثيية المعتبرة عند الشيعة، حيث يقول: باب: أنّه يستحبّ أن يخلف الغازي بخير وتبلغ رسالته ويحرم أذاه وغيبته وأن يخلف بسوء[١]. وتحت هذا الباب يشير الى نماذج، منها:

أ ـ روى عن محمد بن الحسن باسناده عن أبان بن عثمان، عن عيسى بن عبدالله القمي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ***«ثلاثة دعوتهم مستجابة: أحدهم الغازي في سبيل الله، فانظروا كيف تخلفونه»***.

ب ـ وبإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أبي جعفر، عن أبيه، عن وهب، عن جعفر، عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ***«من بلغ رسالة غازٍ كان كمن أعتق رقبةً، وهو شريكه في باب "ثواب" غزوته»***.

ج ـ وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ***«من اغتاب مؤمناً غازياً وآذاه، وخلفه في أهله بسوء، نصب له ميزان عمله يوم القيامة فيستغرق حسناته، ثم يركس في النار إذا كان الغازي في طاعة الله عزّ وجلّ»***.

والنووي أيضاً أحد علماء أهل السنّة في شرح صحيح مسلم، في ذيل حديثٍ قال مازجاً كلامه بالحديث: «من جهّز غازياً فقد غزا، ومن خلفه في أهله بخير فقد غزا، أي: حصل له أجر بسبب الغزو، وهذا الأجر يحصل بكل جهاد، وسواء قليله وكثيره، ولكل خالف له في أهله بخير من قضاء حاجة لهم، وإنفاق عليهم، أو مساعدتهم في أمرهم»[٢].

ويروي أيضاً الطبراني فيقول: حدثنا أحمد بن عبدالله بن زياد الأيادي، ثنا يزيد

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ١٣ ـ ١٤.

(٢) شرح مسلم ١٣: ٤٠. وراجع: الديباج على مسلم (جلال الدين السيوطي) ٤: ٤٩٠.

ابن قبيس، ثنا الجراح بن مليح، عن أرطاة بن المنذر وإبراهيم بن ذي حماية، عن سعيد بن المسيب، عن علي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «***حرمة نساء الغازي في سبيل الله كحرمة نسائي عليكم، وحرمة نسائي عليكم كحرمة أمهاتكم، ومن آذى امرأة غازٍ أو ظلمها فقد أذى الله، ويلقاه يوم القيامة وهو عليه غضبان، فيأمر به فيسجن مع الظالمين لأنفسهم. ألا وإنّ الله خليفة الغازي في تركته، فمن اعتدى عليه في تركته قال الله له: أفي خلافتي وجواري وذمّتي تعتدي؟! لانتقمنّ منك عاجلاً وآجلاً***»[1].

ونقل أيضاً فقال: حدثنا أحمد بن عبدالله بن زياد الأعرج الأيادي، ثنا يزيد بن قيس، ثنا الجراح بن مليح، عن أرطأة بن المنذر وإبراهيم بن ذي حماية، عن سعيد بن المسيب، عن علي عليه السلام، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «***حرمة نساء الغازي في سبيل الله كحرمة نسائي عليكم، وحرمة نسائي عليكم كحرمة أمهاتكم عليكم، ومن آذى امرأة غازٍ أو ظلمها فقد آذى الله، ويلقاه الله يوم القيامة وهو عليه غضبان، فيأمر به فيسجن مع الظالمين أنفسهم. ألا وإنّ الله خليفة الغازي في تركته، فمن اعتدى عليه في تركته قال الله عزّ وجلّ: أفي خلافتي وجواري وذمتي؟ وعزتي لانتقمنّ منه عاجلاً أو آجلاً***»[2].

لايخفى أنّ مثل هذه الوصايا هي خارجة عن نطاق بحثنا حيث نسعىٰ في هذا الفصل بشرح الوصايا المتعلّقة مباشرةً بميدان الحرب والتي تشرح أخلاق المدافعين. ومثل هذه الوصايا غير قليل في متون الروايات، وبامكاننا ـ بعد جمعها ـ أن نعرف الهيكل الأساس لأخلاق الحرب من المنظار الاسلامي.

نحن وفي مبحثنا عن الأخلاق الدفاعية نقسم الموضوع الى ثلاثة أبحاث:

---

(١) مسند الشاميين (الطبراني) ١: ٣٩٠.

(٢) المصدر السابق ٣: ٣٥٩.

الوصايا الأخلاقية المتعلّقة بما هو قبل الحرب.
الوصايا الأخلاقية المتعلّقة حين الحرب.
الوصايا الأخلاقية المتعلّقة بعد انتهاء الحرب.

١ ـ الوصايا الأخلاقية المتعلّقة بما هو قبل الحرب

(أ) الاستمداد من الله

يوجد في نظام الطبيعة قوى خفية تعمل وفقاً لإرادة الخالق، ولها تأثيرات طبقاً لنظام العلّة والمعلول. فالدعاء والاستمداد من الله يحرّك ويفعل ـ في الحقيقة ـ هذه القوى والأسباب، وبذلك بإمكاننا الاستفادة منها في أماكن مختلفة.

والأثر الآخر لهذا الاستمداد أن يتذكّر الانسان من أنّ الأسباب المادية والطبيعة المعروفة عنده تتأثّر وتبطل بالأسباب والعلل الأخرى. فالدعاء في نفسه له قدرة في التأثير في الأسباب والمقتضيات التي نرجوها. وعلى هذا الأساس فقد أكّد أهل البيت عليهم السلام كثيراً هذا الأمر، ونرى بوضوح ذلك في الوصايا الواردة بما هو قبل الحرب.

ومن جانب آخر: غير خفيّ على الجميع ضرورة كون المدافعين في نشاط روحي عالٍ، وذلك لأنّه مرتبط بأهدافهم (النصر ودفع التجاوز). فالارتباط مع الله والدعاء يضع استقراراً روحياً في نفسية المقاتل، ويدفعه نحو الدفاع. والآن نشير الى الروايات في هذا الباب:

١ ـ محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام: ***«أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان إذا بعث سرية دعا لها»***[١].

(١) وسائل الشيعة ١١: ٤٣.

٢ ـ محمد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن جعفر بن محمد، عن ابن القداح، عن أبيه الميمون، عن أبي عبدالله عليه السلام: «*إنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان إذا أراد القتال قال هذه الدعوات: اللّهم إنك أعلمت سبيلاً من سبلك جعلت فيه رضاك، وندبت إليه أوليائك، وجعلته أشرف سبلك عندك ثواباً، وأكرمها لديك مآباً، وأحبها اليك مسلكاً، ثم اشتريت فيه من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأنّ لهم الجنة، يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويُقتلون، وعداً عليك حقاً، فاجعلني ممّن يشتري فيه منك نفسه، ثم وفى لك ببيعه الذي بايعك عليه، غير ناكث ولا ناقض عهداً، ولا مبدل تبديلاً بل استيجاباً لمحبتك، وتقرّباً به إليك، فاجعله خاتمة عملي، وصيِّر فيها فناء عمري، وارزقني فيه لك وبه مشهداً توجب لي به منك الرضا، وتحطّ به عنّي الخطايا، وتجعلني في الأحياء المرزوقين بأيدي العداة والعصاة تحت لواء الحقّ، وراية الهدى، ماضياً على نصرتهم قدماً، غير مولٍّ دبراً، ولا محدث شكّاً. اللّهم واعوذ بك عند ذلك من الجبن عند موارد الأهوال، ومن الضعف عند مساورة الأبطال، ومن الذنب المحيط للأعمال، فاحجم من شكّ أو أمضى بغير يقين، فيكون سعيي في تباب، وعملي غير مقبول*»(١).

٣ ـ محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن الحسن الصفّار، عن الحسن بن علي، عن عبدالملك الزيات، عن رجلٍ، عن كرام، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «*أربع لأربع: فواحدة للقتل والهزيمة: حسبنا الله ونعم الوكيل، يقول الله عزّوجلّ:* ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَاناً وَقَالُواْ حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ فَانقَلَبُواْ بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللّهِ وَفَضْلٍ لَّمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ﴾، *والأخرى لمكر السوء: وأفوّض أمري إلى الله أنّ الله بصير بالعباد، يقول الله:* ﴿فَوَقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتِ

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ١٠٤.

مَا مَكَرُوا﴾، ***والثالثة: الحرق والغرق: ما شاء الله لا قوة إلّا بالله، وذلك أنّ الله يقول:*** ﴿وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾، ***والرابعة: الهم والغم: لا إله إلّا أنت سبحانك إنّي كنت من الظالمين، قال الله سبحانه:*** ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾»(١).

٤ ـ روى البخاري قال: حدثنا عبدالله بن محمد، حدثنا معاوية بن عمرو، حدثنا أبو إسحاق، عن حميد، قال: سمعت أنساً رضي الله عنه يقول: خرج رسول الله صلى الله عليه وآله إلى الخندق فإذا المهاجرون والأنصار يحفرون في غداة باردة، فلم يكن لهم عبيد يعملون ذلك لهم، فلمّا رأى ما بهم من النصب والجوع قال: ***«اللّهم إن العيش عيش الآخرة، فاغفر للأنصار والمهاجرة»*** فقالوا مجيبين له:

نحن الذين بايعوا محمدا   على الجهاد ما بقينا أبدا(٢)

٥ ـ روى مسلم فقال: حدثني محمد بن رافع، حدثنا عبدالرزاق، أخبرنا ابن جريج، أخبرني موسى بن عقبة، عن أبي النضر، عن كتاب رجل من أسلم؛ من أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله يقال له: عبدالله بن أبي أوفى، فكتب إلى عمر بن عبيدالله حين سار الى الحرورية يخبره أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان في بعض أيامه التي لقي فيها العدو ينتظر حتى إذا مالت الشمس قام فيهم فقال: ***«ياأيها الناس! لاتتمنّوا لقاء العدو واسألوا الله العافية، فإذا لقيتموهم فاصبروا واعلموا أنّ الجنّة تحت ظلال السيوف»*** ثم قام النبي صلى الله عليه وآله وقال: ***«اللّهم مُنزل الكتاب، ومجري السحاب، وهازم الأحزاب، اهزمهم وانصرنا عليهم»***(٣).

٦ ـ وقال أيضاً: حدثنا سعيد بن منصور، حدثنا خالد بن عبدالله، عن اسماعيل

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ١٠٥.

(٢) صحيح البخاري ٣: ٢١٢.

(٣) صحيح مسلم ٥: ١٤٣.

ابن أبي خالد، عن عبدالله بن أبي أوفى قال: دعا رسول الله ﷺ على الأحزاب، فقال: ***«اللّهم منزل الكتاب، سريع الحساب، اهزم الأحزاب، اللّهم اهزمهم وزلزلهم»*** [١].

٧ ـ وقال: وحدثني حجاج بن الشاعر، حدثنا عبدالصمد، حدثنا حماد، عن ثابت، عن أنس: أنّ رسول الله ﷺ كان يقول يوم أحد: ***«اللّهم إنك إن تشأ لاتعبد في الأرض»*** [٢].

(ب) النية هدف مقدس

أكّدت الوصايا الواردة عن الرسول الأكرم ﷺ وأئمة أهل البيت عليهم السلام في مواضع عديدة على ضرورة معرفة النية في القتال والهدف من الدفاع. هذه الوصايا جاءت للمدافعين لكي لاينسوا لماذا هم يقاتلون ومع من يقاتلون. نذكر طائفة من هذه الروايات:

١ ـ عن ابن أبي عمير، عن معاوية بن عمار قال: أظنّه عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ***«كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يبعث سريةً دعاهم فأجلسهم بين يديه، ثم يقول: سيروا بسم الله، وبالله، وفي سبيل الله، وعلى ملّة رسول الله»*** [٣].

٢ ـ عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ***«إنّ النبي ﷺ كان إذا بعث أميراً له على سرية أمره بتقوى الله عزّ وجلّ في خاصة نفسه، ثم في أصحابه عامة، ثم يقول: اغز بسم وفي سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله...»*** [٤].

---

(١) صحيح مسلم ٥: ١٤٣.
(٢) المصدر السابق: ١٤٤.
(٣) الكافي ٥: ٢٧.
(٤) المصدر السابق: ٢٩.

٢ ـ الوصايا الأخلاقية المتعلقة حين الحرب

(أ) الامتناع عن استهداف المدنيين ومن لم يشارك في الحرب

جاء نهي وتحريم في رواياتنا، مشدّداً على عدم قتل الشيوخ والطاعنين في السنّ، وكذلك النساء والأطفال. وهذا النهي صريح في أنّ هذه الطائفة ليس لها في الحرب أثر، لا من قريب ولا من بعيد. وعلى هذا الأساس فإنّ قتلهم بعيد كلّ البعد عن روحية الاسلام وأهدافه المتسامية، نشير إلى نماذج من هذه الروايات:

١ ـ عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن معاوية بن عمّار قال: أظنّه عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ***«كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أراد أن يبعث سرية... يقول: ... لاتقتلوا شيخاً فانياً ولا امرأة»*** [١].

٢ ـ وعنه، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ***«إنّ النبي صلى الله عليه وآله كان إذا بعث أميراً له على سرية... يقول: لاتغدروا ولاتغلوا ولاتمثّلوا ولاتقتلوا وليداً ولا متبتّلاً في شاهق...»*** [٢].

٣ ـ روى مسلم فقال: حدثنا ليث، عن نافع، عن عبدالله: أنّ امرأةً وجدت في بعض مغازي رسول الله صلى الله عليه وآله مقتولة، فأنكر رسول الله صلى الله عليه وآله قتل النساء والصبيان.

وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا محمد بن بشر وأبو أسامة، قالا: حدثنا عبيدالله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر قال: وجدت امرأة مقتولة في بعض تلك المغازي، فنهىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله عن قتل النساء والصبيان [٣].

٤ ـ روى البيهقي فقال: (اخبرنا) أبو عبدالله الحافظ، ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب الأموي وأبو الفضل الحسن بن يعقوب العدل، قالا: ثنا يحيى بن أبي طالب،

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٣٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) صحيح مسلم ٥: ١٤٤.

أنبأ عبدالوهاب بن عطاء، أنبأ جرير بن حازم ح، قال: وأنبأ أبو الفضل بن إبراهيم ـ واللفظ له ـ ثنا أحمد بن سلمة، ثنا إسحاق بن إبراهيم، أنبأ وهب بن جرير بن حازم، حدثني أبي قال: سمعت قيساً وهو ابن سعد يحدّث، عن يزيد بن هرمز: أنّ نجدة بن عامر كتب الى ابن عباس رضي الله عنهما أن اكتب الي... هل يقتل صبيان المشركين؟ وهل للنساء والعبيد إذا حضروا البأس...، فقال ابن عباس: لولا إنّي أخاف أن يقع في شيء ما كتبت إليه، فكتب إليه وأنا شاهد...: وأما صبيان المشركين فإنّ رسول الله ﷺ لم يقتل منهم أحداً فلا تقتل[1].

٥ ـ وقال أيضاً: حدثنا أبو محمد عبدالله بن يوسف الاصبهاني إملاء، ثنا أبو سعيد أحمد بن محمد بن زياد البصري بمكة، ثنا الحسن بن محمد الزعفراني، ثنا سفيان بن عيينة، عن الزهري، عن ابن كعب بن مالك، عن عمه: أنّ رسول الله ﷺ حين بعثه الى ابن أبي الحقيق نهاه عن قتل النساء والولدان[2].

٦ ـ قال النووي: فصل: ولايجوز قتل نسائهم ولا صبيانهم إذا لم يقاتلوا؛ لما روى ابن عمر رضي الله عنه: أنّ رسول الله ﷺ نهى عن قتل النساء والصبيان[3].

٧ ـ وقال أيضاً: روي أنّ أبا بكر الصديق رضي الله عنه قال ليزيد بن أبي سفيان وعمرو ابن العاص وشرحبيل بن حسنة لمّا بعثهم الى الشام: «لاتقتلوا الولدان ولا النساء ولا الشيوخ، وستجدون أقواماً حبسوا أنفسهم على الصوامع، فدعوهم وما حبسوا له أنفسهم» ولأنّه لا نكاية له في المسلمين، فلم يقتل بالكفر الأصلي؛ كالمرأة[4].

٨ ـ وروى السرخسي عن الضحاك رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ إذا بعث سريةً

---

(١) السنن الكبرى ٩: ٥٣.

(٢) المصدر السابق: ٧٧.

(٣) المجموع ١٩: ٢٩٥.

(٤) المصدر السابق: ٢٩٦.

قال: لاتقتلوا وليداً ولا النساء ولا الشيخ الكبير [١].

(ب) الامتناع من الاضرار بالبنى التحتية والطبيعية

إنّ محيط وفضاء الحرب قد يكون مكاناً للظلم، فالإنسان الفارغ من الأخلاق الانسانية لايحترم أي قانون إنساني أو أخلاقي، فقد يعتدي على مظاهر القدرة الإلهية التي أوجدها سبحانه في هذه الطبيعة؛ كالمراتع والغابات والأنهار والمزارع و... فمن جملة وصايا الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وقادة الدين الإسلامي أن يتخلّق المدافع في الحرب بروح عالية، وأن لايعتدي على الموارد الطبيعية التي هي مصدر رزق الانسان وحياته العادية، فالنفس الإنسانية هي محترمة في الشريعة وإليك نماذج من هذه الروايات:

١ ـ عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن معاوية بن عمار قال: أظنّه عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «***كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أراد أن يبعث سريةً... يقول: ... لاتقطعوا شجراً إلّا أن تضطروا إليها***» [٢].

٢ ـ وعنه، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «***إنّ النبي صلى الله عليه وآله كان إذا بعث أميراً له على سرية... يقول: ... لاتحرقوا النخل ولاتغرقوه بالماء، ولاتقطعوا شجرةً مثمرةً، ولاتحرقوا زرعاً؛ لأنّكم لاتدرون لعلّكم تحتاجون إليه، ولاتعقروا من البهائم يؤكل لحمه إلّا ما لابد لكم من أكله***» [٣].

(ج) إظهار الاستعداد والنشاط للعدوّ وتناسب الظاهر مع ميدان الحرب

إنّ الحضور في ميدان القتال إذا لم يكن متناسباً مع الاستعداد الكامل والنشاط الفردي فسوف يكون عاملاً في تقوية العدو، وإعطائه امتيازاً روحياً، ممّا ينعكس

---

(١) المبسوط ١٠: ٢٩.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ١٣٨.

(٣) المصدر السابق.

ذلك سلبياً على المقاتلين من المسلمين، ولذلك وردت روايات في حفظ الظاهر من البدن الملابس عند الحرب.

قال أمير المؤمنين عليه السلام: ***«فقدموا الدارع وأخّروا الحاسر، وعضّوا على الأضراس، فإنّه أنبى للسيوف عن الهام، والتووا في أطراف الرماح فإنّه أمْوَر للأسنّة، وغضّوا الأبصار فإنّه أربط للجأش وأسكن للقلوب، وأميتوا الأصوات فإنّه أطرد للفشل»*** [١].

وأيضاً حدّث يزيد بن إسماعيل، عن أبي صادق قال: سمعت علياً عليه السلام يحرّض الناس في ثلاثة مواطن: الجمل، وصفّين، ويوم النهر، يقول: ***«عباد الله! اتقوا الله وغضّوا الأبصار، واخفضوا الأصوات، وأقلّوا الكلام، ووطّنوا أنفسكم على المنازلة والمجاولة، والمبارزة والمناضلة، والمنابذة والمعانقة والمكارمة، واثبتوا واذكروا الله كثيراً لعلّكم تفلحون، ولاتنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم، واصبروا إنّ الله مع الصابرين»*** [٢].

(د) كراهة الإغارة ليلاً والغدر بالعدو

ورد في ما روي عن الشيعة وأهل السنّة كراهة الإغارة على العدو ليلاً:

فعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن عباد ابن صهيب قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: ***«ما بيّت رسول الله صلى الله عليه وآله عدوّاً قط»*** [٣].

وعن يحيى بن أبي العلاء، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ***«كان أمير المؤمنين عليه السلام لايقاتل حتى تزول الشمس، ويقول: تفتح أبواب السماء، وتقبل الرحمة، وينزل***

(١) نهج البلاغة: الخطبة رقم (١٢٣).

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٧١.

(٣) الكافي ٥: ٢٨، تهذيب الأحكام ٦: ١٧٤.

النصر، ويقول: هو أقرب إلى الليل، وأجدر أن يقلّ القتل، ويرجع الطالب، ويفلت المنهزم»[١].

وروى البيهقي في السنن الكبرى عن حميد الطويل، عن أنس بن مالك: أنّ رسول الله ﷺ خرج إلى خيبر، فجاءها ليلاً، وكان إذا جاء قوماً بالليل لايغير عليهم حتى يصبح[٢].

قال العلّامة الحلّي: يكره تبييت[٣] العدوّ، غارّين ليلاً، وإنّما يلاقون بالنهار، ولو احتيج اليه فعل؛ لما روي... عن النبي ﷺ كان إذا طرق العدوّ ليلاً لم يغر حتى يصبح. و... قول الصادق عليه السلام: *«ما بيّت رسول الله ﷺ عدوّاً قط ليلاً»*[٤].

وقال صاحب الجواهر: ويكره الإغارة عليهم ليلاً كما في الإرشاد، وهو المراد من التبييت المصرّح بكراهته في النهاية والنافع والقواعد والتحرير والتذكرة والمنتهى والدروس والروضة وغيرها؛ لأنّ المراد به كما في التنقيح والروضة وغيرهما النزول عليهم ليلاً؛ لخبر عباد بن صهيب قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: *«ما بيّت رسول الله ﷺ عدواً قط ليلاً»*، وفي رواية... عنه ﷺ: كان إذا طرق العدوّ لم يغر حتى يصبح مضافاً إلى ما في ذلك من قتل النساء والأطفال ونحوهم ممّن لايجوز قتلهم، نعم لو دعت الحاجة الى ذلك جاز بلا كراهة، ولعلّ منه ما... عن النبي ﷺ من أنّه شنّ الغارة على بني المصطلق ليلاً[٥].

وليعلم أنّ كراهة التبييت لاينافي لزوم الدفع عن البيضة كائناً ما كان، فإنّ العقل أيضاً حاكم بأنّه لو توقّف الدفع عن البيضة على التبييت لامانع منه، كما قال

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ٤٧.

(٢) السنن الكبرى ٩: ٧٩.

(٣) التبييت: الايقاع بالعدو ليلاً (الوافي ١٥: ٩٧).

(٤) تذكرة الفقهاء ٩: ٧١ ط الحديثة.

(٥) جواهر الكلام ٢١: ٨٢.

صاحب كتاب رياض المسائل: «ولو اضطرّ إلى ذلك زالت الكراهة؛ للحاجة»(١).

وقال العلّامة الحلّي في المنتهى: الغرض قتلهم فجاز التبييت؛ لأنّه أبلغ في احتفاظ المسلمين، وروي... أنّ النبي ﷺ شنّ الغارة على بني المصطلق ليلاً(٢).

وقال الشيخ الطوسي: وله أن يغير عليهم وهم غازون فيضع السيف فيهم، فإنّ النبي ﷺ أغار على بني المصطلق، وروي: كراهة التبييت له حتى يصبح، والوجه فيه: إذا كان مستظهراً وفيه قوّة ولا حاجة به إلى الغارة. وإذا كان بالعكس جاز. وروى ابن عباس عن الصعب بن جثامة قال: قلت: يارسول الله! نبئت المشركين وفيهم النساء والصبيان، فقال: *«إنّهم منهم»*(٣).

وقال العلّامة في التذكرة: وأفتى فقهاؤنا بالكراهة إذا كان بالليل، وهو التبييت، وأمّا إذا كان بالنهار غاراً فلا كراهة ولو كان فيه قتل النساء والصبيان، وعلى كل حال لم نجد خلافاً في الجوار عندنا(٤).

وقال ابن قدامة: ويجوز تبييت الكفّار وهو كبسهم ليلاً وقتلهم وهم غارّون. قال أحمد: لابأس بالبيات وهل غزو الروم إلّا البيات؟ قال: ولانعلم أحداً كره بيات العدو... فإن قيل: قد نهى النبي ﷺ عن النساء والذرية، قلت: هذا محمول على التعمد لتقلهم، قال أحمد: أمّا أن يتعمّد قتلهم فلا(٥).

وقال الشافعي: لايجوز لأحد أن يتعمّد قتل النساء والولدان؛ لأنّ رسول الله نهى عن قتلهم وللمسلمين أن يشنوا الغارة ليلاً أو نهاراً، فإن اصابوا من النساء والولدان

---

(١) رياض المسائل ٨: ٧٩.

(٢) منتهى المطلب ٢: ٩٠٩.

(٣) المبسوط في فقه الإمامية ٢: ١٢.

(٤) تذكرة الفقهاء ١: ٤١٢.

(٥) المغني لابن قدامة ١٠: ٤٩٠.

أحداً لم يكن فيه عقل ولا قود ولا كفّارة(١).

والشاهد لما ذكرنا ما روي من سيرته ﷺ كما سبق من عمله في بني المصطلق، وأيضاً في حديث آخر: أنّه ﷺ عهد الى أسامة بن زيد أن يغير على أبنى صباحاً(٢). وأيضاً روي: أنّه ﷺ كان يأمر السرايا بأن ينتظروا بمن يغزونهم، فإن أذّنوا للصلاة أمسكوا عنهم، وإن لم يسمعوا أذاناً أغاروا(٣). وعن أنس: أنّ النبي ﷺ كان يغير عند صلاة الفجر، وكان يستمع، فإن سمع أذاناً أمسك، وإن لم يسمع أذاناً أغار(٤). وقال لأصحابه: «إنا نصبّحهم بغارة»(٥). وعن أنس: إذا طرق قوماً لم يغر عليهم حتى يصبح(٦).

(هـ) الأناشيد والحماسيات

لم يتغافل أئمة الحقّ عن الأمور الروحية للمقاتلين والمدافعين، واعتبرها من التعاليم والمثل الأخلاقية المتعلّقة بالحرب والدفاع. ومن العوامل التي لها أثر في رفع روحية المقاتلين واضعاف روحية العدو استخدام وسيلة الأناشيد والحماسيات القتالية. فقد أكّدت بعض الروايات على انتخاب شعارات مؤثرة، منها:

١ ـ محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن معاوية بن عمار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «***شعارنا: يامحمد يامحمد، وشعارنا يوم بدر: يانصر الله اقترب اقترب، وشعار المسلمين يوم أحد: يانصر الله اقترب، ويوم بني النضير: ياروح القدس أرح، ويوم بني قينقاع: ياربنا***

(١) الأم ٤: ٢٣٩.

(٢) المبسوط للسرخسي ١٠: ٣١.

(٣) أنظر: نيل الأوطار ٨: ٦٩.

(٤) سنن الدارمي ٢: ٢١٧.

(٥) كنز العمّال ٤: ٤٦١.

(٦) سنن الترمذي ١٠: ٣١.

لايغلبنك، ويوم الطائف: يارضوان، وشعار يوم حنين: يابني عبدالله يابني عبدالله، ويوم الأحزاب: حم لايبصرون، ويوم بني قريظة: ياسلام أسلمهم، ويوم المريسيع وهو يوم بني المصطلق: ألا إلى الله الأمر، ويوم الحديبية: ألا لعنة الله على الظالمين، ويوم خيبر، يوم القموص: ياعلي أنهم من عل، ويوم الفتح: نحن عباد الله حقاً حقاً، ويوم تبوك: ياأحد ياصمد، ويوم بني الملوّح: امت امت، ويوم صفين: يانصر الله، وشعار الحسين عليه السلام: يامحمد، وشعارنا: يامحمد»[1].

٢ ـ وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن بعض أصحابه، عن السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: *«قدم ناس من مزينة على النبي صلى الله عليه وآله، فقال: ما شعاركم؟ قالوا: حرام، قال: بل شعاركم حلال»*[2].

٣ ـ قال: وروي أيضاً: *«أنّ شعار المسلمين يوم بدر: يامنصور أمت، وشعار يوم أحد للمهاجرين: يا بني عبد الله يا بني عبد الرحمن، والأوس: يا بني عبدالله»*[3].

(و) إيصال المساعدات للآخرين

مساعدة المقاتلين وتقديم المساعدة والتعاون معهم هي من الوصايا الأكيدة للمقاتلين المسلمين.

فعن أحمد بن محمد الكوفي، عن ابن جمهور، عن أبيه، عن محمد بن سنان، عن مفضّل بن عمر، عن أبي عبدالله عليه السلام. وعن عبدالله بن عبدالرحمن الأصم، عن حريز، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أميرالمؤمنين عليه السلام لأصحابه:

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ١٠٥.

(٢) المصدر السابق: ١٠٦.

(٣) المصدر نفسه.

«إذا رأيتم من إخوانكم المجروح ومن قد نكل به أو من قد طمع فيه عدوّكم فقوه بأنفسكم» (١).

٣ ـ الوصايا الأخلاقية المرتبطة بما بعد الحرب

(أ) البعد عن نقض العهد المواثيق

إذا حصل اتفاق بين الجيوش الاسلامية والعدو، وتعهّد المسلمون بأمور، فـإنّ نقض العهد أمر غير جائز. هذا الأمر جاء مكرراً في التعاليم الواردة عن أئمة العلم والعمل.

فقد عاهد رسول الله ﷺ مشركي مكة ويهود المدينة ونصارى نجران وغيرهم، وكان يعاشرهم ويعاملهم بالآداب والأخلاق الحسنة، وقد جعله الله تعالى أسوةً لنا، فقال: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً﴾.

وعن أبي عبدالله الصادق عليه السلام أنّه قال: قال رسول الله ﷺ: ***«يجيء كل غادر بامام يوم القيامة مائلاً شدقه حتى يدخل النار»*** (٢).

وروى علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن علي بن أسباط، عن عمه يعقوب بن سالم، عن أبي الحسن العبدي، عن سعد بن طريف، عن الأصبغ بن نباتة أنّه قال: قال أمير المؤمنين علي عليه السلام ذات يوم وهو يخطب على المنبر بالكوفة: ***«أيها الناس! لولا كراهية الغدر لكنت من أدهى الناس، ألا إنّ لكل غدرة فجرة، ولكل فجرة كفرة، ألا وإنّ الغدر والفجور والخيانة في النار»*** (٣).

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ٧٣.

(٢) المصدر السابق: ٥٢.

(٣) المصدر السابق.

وأيضاً روى محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن يحيى، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن قريتين من أهل الحرب، لكل واحدة منهما ملك على حدة، اقتتلوا ثم اصطلحوا، ثم إنّ أحد الملكين غدر بصاحبه فجاء الى المسلمين فصالحهم على أن يغزو تلك المدينة، فقال أبو عبدالله عليه السلام: ***«لاينبغي للمسلمين أن يغدروا ولايأمروا بالغدر، ولايقاتلوا مع الذين غدروا، ولكنّهم يقاتلون المشركين حيث وجدوهم، ولايجوز عليهم ما عاهد عليه الكفّار»*** [1].

عن الإمام مالك أنّه بلغه أنّ عمر بن عبدالعزيز بعث إلى عامل من عماله: أنّه بلغنا أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان إذا بعث سرية يقول لهم: ***«اغزوا باسم الله، في سبيل الله، تقاتلون من كفر بالله، لاتغلوا، ولاتغدروا، ولاتمثّلوا، ولاتقتلوا وليداً»*** [2].

وروى مسلم فقال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا أبو أسامة، عن الوليد بن جميع، حدثنا أبو الطفيل، حدثنا حذيفة بن اليمان قال: ما منعني أن أشهد بدراً، إلّا أنّي خرجت أنا وأبو حسيل، قال: فأخذنا كفّار قريش، قالوا: إنّكم تريدون محمداً، فقلنا: ما نريده، ما نريد إلّا المدينة، فأخذوا منّا عهد الله وميثاقه لننصرفنّ إلى المدينة ولانقاتل معه، فأتينا رسول الله صلى الله عليه وآله فأخبرناه الخبر، فقال: ***«انصرفا، نفي لهم بعهدهم ونستعين الله عليهم»*** [3].

(ب) الرفق بالأسرا.

كلّ مقاتل يقع أسيراً في يد الجيش الاسلامي يتمتّع بحقوق خاصّة صرّحت بها الشريعة، وقد أكّد الاسلام على احترام هذه الحقوق والتعاليم نورد منها:

(١) وسائل الشيعة ١١: ٥١.

(٢) الموطّأ ٢: ٤٤٨.

(٣) صحيح مسلم ٥: ١٧٦.

روى محمد بن يعقوب، عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ***«إطعام الأسير حقّ على من أسره وإن كان يراد من الغد قتله فإنّه ينبغي أن يطعم ويسقى ويرفق به، كافراً كان أو غيره»*** [1].

وروى عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن وهيب بن حفص، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً﴾ قال: ***«هو الأسير»*** وقال: ***«الأسير يُطعم وإن كان يقدّم للقتل»*** وقال: ***«إنّ علياً عليه السلام كان يطعم من خلد في السجن من بيت مال المسلمين»*** [2].

وأيضاً روى عبدالله بن جعفر الحميري في (قرب الاسناد) عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد، عن جعفر، عن أبيه قال: قال علي عليه السلام: ***«إطعام الأسير والإحسان إليه حقّ واجب وإن قتلته من الغد»*** [3].

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ٦٨.

(٢) المصدر السابق: ٦٩.

(٣) المصدر نفسه.

الكلام الآخر

في المقارنة بين التعاليم الإسلامية وميثاق حقوق قانون الدولي الإنساني

يجدر هنا البحث حول أخلاقيات الدفاع، البحث في المقارنة بين التعاليم الإسلامية وحقوق الإنسان فالخاتمة تعنى بهذه المهمة فنقول:

تعدّ حقوق الإنسان جزءاً من الحقوق الدولية والحقوق الانسانية الدولية تحوى مفهومان اساسيان:

الأول: أنّه لايكون حقّ الدول في انتخاب الطرق وأنواع الأسلحة لأجل إيقاف العدوان غير مقيّد، فإنّه تجوز كل الطرق وأنواع الأسلحة الحربية التي لاتوجب الآلام المتزايدة، والتصرّفات غير الإنسانية.

الثاني: أنّ الحقوق الانسانية الدولية تحمي وترعى السلامة الشخصية للأفراد والكرامة الانسانية لكل من لم يشارك في القتال، أو كان يعمل على إيقاف القتال، أو يحاول الانسحاب من تلك المواضع والمواقع. وهي تشمل: المدنيين، والأسرى، والجرحى، والمصدومين.

وعلى هذين الركيزتين والهدفين انشعبت حقوق الانسان العالمية الى فرعين

متمايزين، هما:

١ ـ حقوق لاهة: وهي مجموعة مقررات نُظّم أغلبها في مدينة لاهة، وكان الهدف منها أن تتمتع الدول في انتخاب الطرق وأنواع الأسلحة الحربية. ومن تلك المقررات الوثائق المتفق عليها عام ١٨٩٩ و١٩٠٨ في لاهة.

٢ ـ حقوق جنيف: وهي مجموعة مقررات نُظِّمت في مدينة جنيف، وكان الهدف منها حماية كل مَن لم يكن شارك في الحرب والقتال، أو كان قد أنهى مشاركته في القتال. وأهم هذه الوثائق المقررات الأربعة المعترف بها سنة ١٩٤٩ في جنيف.

وبعد كتابة بنود إضافية للمقررات الأربعة في جنيف، وذلك سنة ١٩٧٧، وأدراج تلك المقررات فيها، انتهى ذلك التقسيم.

ومقررات جنيف عام ١٨٦٤ حدّدت شروط المساعدة بالجرحى في ميادين القتال، لكن بعد ذلك جرى الاتفاق على العشرات من المعاهدات وبمضامين إنسانية بين الدول. وأهم المعاهدات الإنسانية الدولية هي:

١٨٦٨ إعلان سن بطرس بورك.

١٨٩٩ مقررات لاهة حول رعاية القوانين والأعراف في ميادين الحرب، وتطبيق مقررات جنيف المتفق عليها عام ١٨٦٤ في الحروب البحرية.

١٩٠٧ مقررات لاهة لأجل مراجعة مقررات ١٨٩٩ لاهة.

١٩٢٥ بنود جنيف حول تحريم استعمال الغازات السامة، وأنواع السموم أو أيّ غاز مشابه، وطرق نشر البكتريا في الحروب.

١٩٢٩ بنود جنيف حول طريقة التعامل مع الأسرى.

١٩٤٩ البنود الأربعة المصوبة في جنيف، والتي تشمل:

أ ـ تحسين شرائط المجروحين والمرضى للقوات المسلّحة في ميدان الحرب.

ب ـ تحسين شرائط المجروحين والمرضى والسفن والمراكب المتضررة للقواعد المسلّحة في البحر.

ج ـ طريقة التعامل مع أسرى الحرب.

د ـ حماية المدنيين خلال الحروب.

١٩٥٤ بنود لاهة في وجوب حماية الآثار الثقافية في زمن الخصومات المسلحة.

١٩٧٧ الملحق الأول والثاني على البنود الدولية والغير الدولية.

١٩٨٠ بنود منع أو تحديد الاستفادة من الأسلحة الخاصة المتفق عليها.

١٩٩٣ بنود المنع من التكميل والتصنيع والحفاظ واستخدام الأسلحة الكيميائية، ووجوب إتلافها.

١٩٩٧ بنود منع حيازة وتصنيع وتجارة الألغام البشرية، ومنع استخدامها، ووجوب إتلافها

١٩٩٨ إقرار بنود المحكمة الدولية الجزائية.

٢٠٠٠ إقرار الملحق لبنود حقوق الطفل حول اليافعين المحاربين.

وغير خفي على اللبيب أنّ وقوع بعض الحوادث والصراعات المسلحة كان لها الأثر الكبير في شمولية وتكاملية حقوق الإنسان العاملة، وخير مثال على ذلك فبعد استخدام الأسلحة الكيميائية والغازات القاتلة، وسوء معاملة الأسرى في الحرب العالمية الأولى... ساهمت هذه الأحداث في التصويب على معاهدات ١٩٢٥ حول منع الاستفادة من الغازات السامة القاتلة، وإقرار بنود سنة ١٩٢٩ حول معاملة أسرى الحرب، وكانت الموافقة على البنود الأربعة ١٩٤٩ في جنيف أثراً لما حصل في الحرب العالمية الثانية من فجائع.

تحليل ما قرّر حول حقوق الإنسان

١ ـ التركيز على الحرب

في قوانين الانسان تعدّ الحرب أمراً ذا حقيقة مفروضة، ولهذا توضع شرائط حربية احتمالية، ومنها تنشأ مجموعة من الحقوق تعرف به (حقوق الحرب المقررة).

وتسعى حقوق الحرب بوضع مقررات للحد من اندلاع الحروب، ولأجل الوصول للهدف تسمح للدول في تعيين الأسلحة المستخدمة، وطرق قتالية محدودة، وحماية المتضرّرين من النزاعات المسلحة.

وحقوق الحرب هو ما يعرف به Jus in blleo أي: الحقوق في الحرب. هذه الحقوق تتعلّق بالمتضرّرين من طرفي النزاع على حدٍّ سواء، وهي غير معنية بأسباب الحرب، أو أنّها قانونية أو غير قانونية.

«الهدف من هذه الحقوق تقليل الآلام، والصدمات والخسائر الناجمة من الحرب، وليس ذلك بمعنى الوقوف أمام الأعمال العسكرية، بل إنّ في حفظ هذه الحقوق تطابقاً مع الأصول الأولية النظامية، مثل: تقليل الحدّ في أهدار الطاقات، والسهولة في عمليات تمركز الجيش، وبعض الأهداف المشتركة، وحرية التصرّف في المنطقة. فتمركز القوى والجيوش يتطابق مع الأهداف الأصلية؛ كحفظ الجيش بعيداً عن وسائل الأفراد أو الأشياء القليلة القيمة في الحسابات العسكرية، وبذلك يمكن تأمين المقتضيات العسكرية والحقوق الإنسانية»[١].

وكما هو واضح فإنّ منظمة حقوق الإنسان تسعى مع الاعتراف بالحروب كواقع

---

(١) قواعد كاربردى حقوق مخاصمات مسلحانه: ٣١، من تأليف جمع من الحقوقيين العسكريين، وقد حظي برعاية من الهيئة العالمية للصليب الأحمر، حيث توصى الهيئة بنشره في باقي الدول.

مفروض، وعدم مجابهتها، أن تحمي متضرري الحرب. وعلى هذا الأساس «نقض الحقوق الإنسانية في قوانين الحقوق الإنسانية يعدّ أمراً فاحشاً، ويصنّف بمنزلة جنايات حربية»(١) وليس أصل نشوب الحرب.

٢ ـ الترحّم على الإنسانية

في هذه المجموعة الحقوقية، يعدّ البشر شيئاً قابلاً للترحم، ومستوجباً للحماية. وكذلك محيط الطبيعة والآثار الثقافية، والحيوانات و... كلّ تلك مواضيع تخضع لقانون الحماية.

والدليل على هذه الادعاءات عدم الفرق بين الإنسان والأشياء، كما جاء ذلك في الأصول الخمسة التي تقوم على أساسها المجموعة الحقوقية (الحقوق الإنسانية). وهي: أصل الضرورة، وأصل التفكيك، وأصل التناسب، وأصل المحدوديات، وأصل حسن النية.

وعلى ضوء ذلك فكما تتم الحماية البشرية في الحروب، يجب أيضاً حماية سائر الموجودات التي تقبل الحماية وتعتبر مستحقة للاحترام، فمثلاً جاء في أحد بنود القرارات «في الحقوق الإنسانية يعتبر محيط الحياة مصاناً، ويجب أن لايستهدف ولايعتدى عليه»(٢).

كذلك الأمر بالنسبة إلى حفظ التراث «يجب حماية الأشياء والأموال الثقافية، من قبيل الأبنية التاريخية، والأعمال الفنية، وأمكنة العبادة، والمكتبات والمجاميع العلمية»(٣).

وفي المخاصمات المسلّحة يحكم العقل البشري بلزوم الرعاية المناسبة،

---

(١) المصدر السابق: ٣٨.

(٢) المادة ٤٨ من بنود جنيف.

(٣) المادة ٥٣ من البند الأول لجنيف.

والتفكيك، والضرورة والمحدوديات. وعلى هذا النهج يحكم أيضاً بالحفاظ على الآثار الفنية، وعلى المظاهر الطبيعة أو الحيوانات، فهذه الأمور المذكورة إذا تمكّن منها المحارب يجب عليه عدم إبادتها، حتى في الحالات الضرورية، وأن يراعى ذلك، وأن يتذكر الحدود في الاستفادة من وسائل الإبادة، وأن يفرق بين المانع المذكور والأشياء الأخر، ووفقاً لهذه الأصول يلزم علينا وضع المقررات وقوانين تحديد الإبادة الشاملة.

٣ـ عدم التفريق بين الهجوم والدفاع

إنّ الحقوق مبنية على الحبّ البشري، وذلك على أساس وصايا أخلاقية غير إلزامية، كما أنّ الإنسان مخلوق قابل للترحّم، إذن لايمكن القول بالفرق في الهجوم والدفاع؛ لأنّ الترحّم وإظهار المحبّة مع كل مخلوق يعدّ أمراً أخلاقياً محبوباً حتى لو كان متجاوزاً وظالماً، وإن كان لايعدّ تكليفاً حقوقياً.

إنّ فقد التمييز بين الصراع من أجل الدفاع عن البشرية والصراع ذي الطابع الهجومي والمتجاوز، هو نتيجة مؤسفة لمجموعة قانونية مبنية على المبدأ الأخلاقي. ويتم ذلك حين الإصرار على المساوئ من المدافع والمهاجم من طرف، وسلب الحقّ الذاتي للمدافع (المصونية من التعرّض) بمجرد اشتراكه في العمليات العسكرية. سوف نشرح هذا الأمر لاحقاً.

وتأييداً لهذا الأمر فقد جاء في حقوق الإنسان العالمية إنكار عدم الحدّ في استعمال السلاح المناسب من الأطراف المتصارعة (المدافعين والمهاجمين)[1].

٤ـ النتائج القيّمة والأخلاقية من أسباب الالتزام بهذه الحقوق

يجري التأكيد في حقوق الإنسان العالمية على التصرّف الحكيم للقوات المسلحة، وإعطائه الروح العالية، والضمان على سلامة المدنيين، وإحداث الخلق

(١) البند الأول من المادة ٣٥ من المقررات الأولى في جنيف.

والأخلاق المتبادلة، وتحسين شرائط المصالحة، والتمركز على تحطيم القوى العسكرية... كلّ ذلك من اتّباع الحقوق المذكورة(١).

ونقول: إذا كانت الذات وكذلك الضمير البشري الذي هو مبدأ الحقوق والامتيازات ملغياً، حينها لايكون أيّ من العوامل المذكورة أعلاه إلزامياً في تنفيذ مقررات الحرب.

٥ ـ تعليق مصونية الأفراد بعدم القيام بالأمور المسلحة

«في الحقوق الإنسانية، ولأجل أن يتمتّع المدينون بجميع منافع القرارات المتعلّقة بالفرد المدني وغير المسلح، يجب عليه السعي في إقرار الصلح»(٢).

وقد جاء في تعريف الهجوم في الحقوق الإنسانية، ما يلي: «إنّه عمل يعمل بالقهر ضد الطرف المقابل، حينها فإنّ أيّ شخص مدني يشترك في أي هجوم يكون مسلوب المصونية كاملاً»(٣).

هذا وقد جاء في الحقوق الإنسانية: «حماية المدنيين من رجال المقاومة في قبالة المعتدين والمهاجمين، ففي حال عدم تعارضه مع القوانين الأمنية التي يضعها المعتدي، يمكن إجراء محاكمة ومجازات المدنيين، وإذا كان الهجوم جماعياً على المدنيين فسوف يكون ذلك غير قانوني»(٤).

كما ورد في نص آخر: «إنّ المدنيين حينما يشاركون في الاضطرابات والحملات القتالية سوف يفقدون تلقائياً الحماية القانونية التي كانوا يتمتعون بها»(٥).

---

(١) قواعد كاربرد حقوق مخاصمات مسلحانه: ٣٨.

(٢) المادة ٥٤ من مقررات المؤتمر الرابع في جنيف.

(٣) البند ١ من المادة ٤٩ من المقررات الأولى في جنيف، والبند ٢ و٣ من المادة ٥١.

(٤) البند الثالث من المادة ٤٤ للمقررات الأولى في جنيف.

(٥) قواعد كاربرد حقوق مخاصمات مسلحانه: ١٥٩.

٦ـ رعاية الحقوق مشروطٌ بالعضوية أو التزام الأطراف بالقرار

تنصّ القوانين الأولية في حقوق النزاعات المسلّحة على شروط شاملة، تعرف بشروط العضوية العامة، بمعنى أنّ المعاهدة لاتسري إلّا إذا كان الطرفان عضوين فيها، وفي حال دخول دولةٍ الحرب وليست لها العضوية، حينها تسقط المعاهدة من الاعتبار، وتكون الدول في حلٍّ تام.

نقرأ المادة ٢ من المقرّرات الرابعة في جنيف نموذجاً من هـذه الشـروط: «إنّ المقررات المشار إليها في المادة ١ وكذلك جميع المتخاصمين أعضاء في المعاهدة من الممكن التنفيذ وإجراء المقررات»[١].

هذا وقد تعهّدت الدول التي لها عضوية أن تـراعـي عـدم اسـتخدام الأسـلحة الكيماوية ما دام العدو لم يستخدم الغازات الكيميائية؛ طبقاً للقرارات المعترف بها لسنة ١٩٢٥، وقد أعلنت دولة فرنسا: أنّ دولة فرنسا سوف تنسحب من الصراع إذا لم تراعي الدول أو الدولة المعتدية وقواتها المسلّحة استخدام الأسـلحة المـحرّمة دولياً، ولمقرّرات سنة ١٩٢٥.

كما أقرّت اجتماعات جنيف هذه الشروط، ولذا لايسمح أكثر من أنّه قد التزمت سائر الدول التي لها عضوية أن لاتستخدم الأسلحة المحرّمة وإن كان أحد طرفي النزاع غير عضو في المـنظمة، وعـلى الدول الأعـضاء أن تـلتزم بـجميع المـواد والقرارات والحقوق ما دامت الدولة غير العضو ملتزمة عملياً بمفاد تلك القرارات[٢].

ونرى أنّ مراعاة هذه القرارات مشروطة بمراعاة الدولة المعتدية ومدى التزامها، وقد أدرج هذا الأصل في قرارات رقم ١ سنة ١٩٧٧ جنيف، وفي قـرارات سـنة ١٩٨٠ في الأمم المتحدة المقرّرة حول استخدام الأسلحة.

---

(١) قواعد كاربرد حقوق مخاصمات مسلحانه: ٢٦٦.

(٢) المادة، من قرارات جنيف لعام ١٩٤٩.

٧ ـ الآثار الخلافية في الحقوق المبنية على المبادئ الإنسانية

بالرغم من إصرار مقرّري مجموعة حقوق البشر الإنسانية في زمان الحرب على رعاية الثبات والتوحيد في الرؤية الإنسانية في موضوع هذه الحقوق، لكن لايمكن إنكار الاختلاف حول حقوق الانسان في زمان الحرب رغم تأيدها من المجاميع العالمية، فالمجموعة فقد أُضيف في مقدمة المقرّرات الرابعة ١٩٠٧ لاهة شرط يعرف بشرط مارتنز (Martens) حيث ينصّ على: «شمولية الموارد التي لم ترد في القرارات... وأنّ ساكني مناطق النزاعات المسلّحة تشملها الحماية، وهي من ضمن أصل حقوق الانسان، وتنشأ هذه الحماية من تأكيد الأمم المتمدّنة والحقوق الانسانية النابعة من الوجدان العام». وأمّا النظرة الثنائية، أي بمعنى التبعيض في حقوق الانسان، فيمكن لمسها في هذه المجموعة.

ومن باب المثال فقد نصّت القرارات الثانية ١٩٧٧ لجنيف حول الأعمال الإجرامية، وكذلك حول الأوضاع المتاخمة والاضطرابات الداخلية؛ كالاغتشاشات، واستخدام العنف، وجميع الأعمال من هذا القبيل، فهي لاتشملها الحماية[١]. ومعنى ذلك استثناء بعض الأفراد من تحت حماية الحقوق، لانطباق عناوين خاصة، وقيامهم بأعمال مسلّحة.

وفي حال أخذت هذه الأعمال طابع الوطنية والحرية، ومقاومة الاستعمار، ومقاتلة المحتلّ، والدفاع عن العرق، فيجب:

أولاً: أن تكون الدولة التي يتم محاربتها لأجل الوصول الى الاستقلال الذاتي عضواً في القرارات الملحقة الأولى سنة ١٩٧٧.

وثانياً: أن يصدر القائد العام منشوراً يتعهّد فيه أمام مجلس الأمة السويسري

---

(١) البند الثاني من المادة ١، القرارات الثانية من الملحق الثاني.

بالاعتراف بالقرارات الصادرة عام ١٩٤٩ في جنيف، والقرارات الأولى [١]، حينها سوف يتمتّع الأشخاص بحقوق الإنسان المعترف بها دولياً.

وتشمل حقوق الإنسان تلك المجموعة التي تأتمر في مسيرتها ضمن نظام انضباطي داخلي [٢]، كما تأخذ حقوق المخاصمات في قتال شبه الأفراد النظاميين حيزاً ضيقاً جداً [٣].

النتيجة:

نظراً لأنّ الأساس في حقوق الإنسان في حالة الحرب أساس غير مستقيم، ويقوم على المحبة البشرية، لا على حقوق الانسان، فهو يتضمّن أصولاً وقرارات يكون أساسها أخلاقياً ومشروطاً وذي وجهين، وذلك كافٍ في الانتقاد من مجموعة قوانين حقوقية.

تحليل تعاليم الإسلامية

١ ـ رفض الحرب كعنوان حقيقي

الطريقة التي تبنى بها أصالة البشر لاتعترف بالحرب كحقيقة ملموسة، وعلى هذا الأساس لانرى مجموعةً حقوقيةً حال الحرب.

وتدعو هذه الطريقة البشرية جمعاء إلى الصلح ﴿ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ كَآفَّةً﴾ [٤]؛ وقال: ﴿وَلاَ تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلاَمَ لَسْتَ مُؤْمِناً﴾ [٥] وبالنتيجة يكون

(١) البند الثالث من المادة ٩٦، القرارات الأولى من الملحق الأول.

(٢) البند الأول من المادة ٤٣، القرارات الأولى من الملحق الأول.

(٣) البند ٦ من المادة ٤٤، القرارات الأولى من الملحق الأول.

(٤) البقرة: ٢٠٨.

(٥) النساء: ٩٤.

بامكاننا قتالك، وكذلك ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾ (١) كما نرى فإنّ الحقوق القائمة على أصالة الإنسانية تعدّ الإقدام على الحرب جنايةً بحد ذاتها.

٢ ـ الفرق بين الهجوم والدفاع

نرىٰ في هذه الطريقة الحقوقية أنّه إذا تعرّض إنسان لاعتداء، فهو مرفوض بأيّ شكل كان أو دليل، وفي حال تعرّضه حقيقةً لحادثٍ ما فيجب الدفاع عنه، وعندها توضع الحقوق في حال الهجوم والدفاع، وتسمح بالحرب، وتعطيها الصفة الرسمية وإن لم تصرّح بها.

وعلى هذا الأساس فإنّ الإسلام الذي يتمتّع بهذه الطريقة لايجوز استعمال السلاح بأيّ عنوان كان، إلّا إذا كان عنواناً دفاعياً، في قبال المهاجم المقاتل الذي يستهدف الإسلام والمسلمين يسمّى بالحربي، وإذا كان من المكاتبين على الصلح فهو من أهل الذمة، والذمّي إذا أقدم على عملٍ مسلّح فهو ناكث للعهد، ويكون ذمياً يهدّد الأمن العام (٢).

وعلىٰ هذا الأساس فإنّه لايمكن تحديد أو تقييد الحقوق المبنية على أصالة البشرية، خصوصاً أنّ الانسان هو المخلوق الحقيقي لله سبحانه، إذن الضابطة العامة في النزاعات المسلحة هي مشروعية الهدف وغاية القتال، والهدف المشروع في هذه الطريقة هو «الدفاع عن الانسان». هذا الهدف هو المشرّع الوحيد فيما يقوم به المدافع، وهو الحدّ الفاصل بين الحقوق الإنسانية القائمة على محبة الإنسان والطريقة القائمة على الأصل الإنساني، ولذلك يجوز الشارع المقدس الحرب لأجل

---

(١) النساء: ٩٠.

(٢) شرحت هذا الموضوع في رسالة خاصة موسّعة، وأثبتّ أنّ الإسلام لايشرّع الحرب وإن كانت دفاعية، ويشرّع الحرب مع الحربي لأجل تهديده العام للإسلام والمسلمين، وليس لأنّه كافر.

دفع الضرر وتحرير الإنسان من الظلم [١].

وفي الحقوق القائمة على أصالة الإنسانية لايفقد الشخص حقّه ومصونيته الذاتية حين الدفاع، ولايجوز التعرّض إليه بشيء [٢].

٣ ـ نشوء الوجوب والإلزام من صميم حقوق الإنسان

في الحقوق القائمة على أصالة الإنسانية فإنّ حقوق الإنسان هو الملزم باتّباع هذه الحقوق، إذ إنّ الإنسان ليس موجوداً قابلاً للعطف والترحّم فحسب، بل هـو المخلوق المتمتّع بحقوق فردية خاصة، وذاته هي منشأ ومبدأ هذه الحقوق، لذلك في مقابل حقوق الإنسان نرى التكليف ثابت في لزوم إجرائها وأدائها، وهـو مـا أشارت إليه التعاليم الدينية تحت عنون «حماية الحقّ».

وحماية الحقّ هو المشرّع أمام الحقّ المقرّر، وهو يضمن وصول صاحب الحقّ إليه، والاستفادة منه، ويضمن كذلك احترام الجميع به، وعدم التعرّض إليه.

ويرى كثير من المحقّقين أنّ حماية الحقّ مقدّم على الحقّ نفسه، وجعلوا هـذا الأمر وجه التمايز بين الحقّ والرخصة. ويؤكده تعبير الشهيد الأول في المقام، حيث يقول: «في جميع الحقوق الإنسانية هناك حقّ الهي يلزم مضمونة الجميع بمراعـاة هذه الحقوق، والاجتناب من نقض القوانين. يقول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ***«فالحقّ أوسع الأشياء في التواصف، وأضيقها في التناصف. لايجري لأحد إلّا جرى عليه، ولايجري عليه إلّا جرى له»*** [٣].

---

(١) ويجوز قتال العدو بكل ما يرجى به الفتح، من نار ومنجنيق وغيرهما وإن كان فيما بينهم مسلمون.
أنظر في ذلك: غنية النزوع: ٢٠١، اشارة السبق: ١٤٣، شرائع الإسلام: ٢٣٦، رياض المسـائل ١: ٤٨٨، مسالك الافهام ٣: ٢٥، جواهر الكلام ٢١: ٦٥.

(٢) راجع: النهاية: ٢٨٩، المبسوط ٢: ٨، شرائع الإسلام ١: ٢٣٣، منتهى المطلب ٢: ٩٠٣، الدروس الشرعية ٢: ٣٠، جواهر الكلام ٢١: ١٥.

(٣) نهج البلاغة: الخطبة ٢١٦.

٤ ـ مكانة الإنسان في المخلوقات

في الحقوق القائمة على أصالة الإنسانية، تكون الأشياء ذات القيمة والمحمية (كالبيئة) جميعها تضحي للدفاع عن الإنسان، فالكلّ غير ذات أصالة بجنب الإنسان.

٥ ـ حماية الحقوق العامة

جاء في الحقوق القائمة على محبة البشرية: أنّ الهجوم على الأفراد لايتمتّع بقوانين حماية، والمدافع عن نفسه لايفقد الحصانة الذاتية في حال الدفاع.

وأمّا في الحقوق القائمة على الأصل الإنساني، فإنّ العسكريين يتمتّعون في جميع الظروف بالحصانة، إلّا إذا ارتكبوا أفعال محرّمة في تعدّيهم على الأشخاص.

مصادر الكتاب

القرآن الكريم

١ ـ **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**؛ الدكتور وهبة الزحيلي؛ دار الفكر دمشق؛ ١٤٠٣ ق.

٢ ـ **احكام القرآن**؛ احمد بن على الرازي الجصاص؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ١٤١٥ ق.

٣ ـ **اختيار معرفة الرجال**؛ محمد بن الحسن الطوسي؛ مؤسسة آل البيت عليهم السلام؛ قم؛ ١٤٠٤ ق.

٤ ـ **ارشاد الاذهان إلى احكام الايمان**؛ حسن بن يوسف الحلي؛ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١٠ ق؛ قم.

٥ ـ **ارشاد الفحول**؛ دار المعرفة؛ بيروت؛ ١٩٨٩ م.

٦ ـ **اسباب النزول**؛ علي بن احمد الواحدي النيسابوري؛ دار المعرفة؛ بيروت؛ ١٩٨٥ م.

٧ ـ **اسد الغابة في معرفة الصحابة**؛ محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني المشهور بابن الاثير؛ الاسماعيليان، ١٣٦١ ش، طهران.

٨ ـ **اشارة السبق**؛ أبو المجد الحلبي علي بن الحسن؛ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين؛ ١٤١٤ ق؛ م.

٩ ـ **اعانة الطالبين**؛ أبو بكر الدمياطي؛ دار الفكر؛ بيروت؛ ١٤١٨ ق.

١٠ ـ **الأحكام السلطانية**؛ أبو الحسن الماوردي؛ مكتب الاعلام الإسلامي؛ قم؛ ١٤٠٣ ق.

١١ ـ **الأحكام السلطانية**؛ أبو يعلى الفراء؛ مكتب الاعلام الإسلامي؛ قم؛ ١٤٠٣ ق.

١٢ ـ **الإسلام والعلاقات الدولية**؛ دار التراث؛ بيروت؛ ١٩٨٧ م.

١٣ ـ **الأُصول العامة في الفقه المقارن**؛ محمد تقي الحكيم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر؛ ١٩٧٩ م؛ النجف الاشرف.

١٤ ـ **الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد**؛ محمد بن الحسن الطوسي؛ مكتبة جامع جهلستون؛ طهران؛ ١٤٠٠ ق.

١٥ ـ **الاقناع في حل الفاظ ابي شجاع**؛ محمد بن احمد الشربيني؛ دار المعرفة بيروت؛ ١٩٨٩ م.

١٦ ـ **الام**؛ الشافعي محمد بن الحسن؛ دار المعرفة، بيروت؛ ١٤٠٤ ق، دار الشعب؛ القاهرة؛ ١٣٨٨ ق.

١٧ ـ **الامالي**؛ محمد بن الحسن الطوسي؛ دار المعرفة، بيروت؛ ١٤٠٤ ق، دار الثقافة؛ قم؛ ١٤١٤ ق.

١٨ ـ **الايضاح**؛ فضل بن شاذان الازدي النيسابوري؛ جامعة طهران؛ طهران؛ ١٣٦٣ ش.

١٩ ـ **املاء مامن به الرحمان**؛ البلاغي؛ دار الطباعة؛ نجف؛ ١٣٩٣ ق.

٢٠ ـ **إيضاح الاشتباه**؛ الحسن بن يوسف الحلي؛ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين؛ قم؛ ١٤١١ ق.

٢١ ـ **أجود التقريرات**؛ السيد ابوالقاسم الخوئي؛ مؤسسة المطبوعات الدينية؛ ١٤١٥ ق؛ قم.

٢٢ ـ **أحكام القرآن**؛ احمد بن ادريس الرازي؛ دار الكتب العلمية؛ ١٤١٥ ق؛ بيروت.

٢٣ ـ **أسباب النزول**؛ علي بن احمد الواحدي النيسابوري؛ مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع؛ ١٩٦٨ م؛ القاهرة.

٢٤ ـ **أسد الغابة في معرفة الصحابة**؛ محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني المشهور بابن الاثير؛ مكتبة اسماعيليان؛ ١٣٦١ ش؛ طهران.

٢٥ ـ **أصول الفقه**؛ محمد رضا المظفر؛ مكتب الاعلام الإسلامي؛ قم؛ ١٣٧٠ ش.

٢٦ ـ **بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام**؛ محمد باقر المجلسي مؤسسة الوفاء؛ بيروت؛ ١٩٨٣ م.

٢٧ ـ **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**؛ زين الدين بن ابراهيم بن محمد المعروف بابن النجيم؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ١٤١٨ ق.

٢٨ ـ **بدائع الصنائع**؛ علاء الدين ابي بكر بن مسعود القاساني الحنفي؛ المكتبة الحبيبية؛ ١٩٨٩م؛ الباكستان.

٢٩ ـ **بداية المجتهد**؛ محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد القرطبي؛ مطبعة الاستقامة؛ القاهرة؛ ١٣٧١ ق.

٣٠ ـ **البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر**؛ حسين علي المنتظري؛ مطبعة الحكمة؛ قم؛ ١٣٧٨ ق.

٣١ ـ **البيان**؛ السيد أبو القاسم الخوئي؛ دار الزهراء عليها السلام؛ بيروت؛ ١٣٩٥ ق.

٣٢ ـ **تاج العروس**؛ محب الدين أبو الفيض محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الحنفي؛ المكتبة الحياة؛ بيروت؛ ١٩٨٦م.

٣٣ ـ **تاج اللغة وصحاح العربية**؛ اسماعيل بن حماد الجوهري؛ دار العلم للملايين؛ بيروت؛ ١٣٩٩ ق.

٣٤ ـ **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**؛ احمد بن علي الخطيب البغدادي؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ١٤١٧ ق.

٣٥ ـ **تاريخ مدينة دمشق**؛ علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر؛ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع؛ بيروت؛ ١٤١٥ ق.

٣٦ ـ **تاريخ اليعقوبي**؛ احمد بن ابي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح المعروف باليعقوبي؛ مؤسسة نشر فرهنگ أهل بيت عليهم السلام؛ قم؛ ١٣٦٣ ش.

٣٧ ـ **تبصرة المتعلمين**؛ الحسن بن يوسف الحلي؛ مؤسسة نشر الفقيه؛ طهران؛ ١٣٦٨ ش.

٣٨ ـ **التبيان**؛ محمد بن الحسن الطوسي؛ مكتبة الاعلام الإسلامي؛ قم؛ ١٣٦٦ ش.

٣٩ ـ **تحريرات في الأصول**؛ مصطفى الخميني؛ مؤسسة تنظيم الآثار الامام الخميني؛ قم؛ ١٣٧٦ ش.

٤٠ ـ **تحرير الاحكام الشرعية على مذهب الامامية**؛ الحسن بن يوسف الحلي؛ مؤسسة آل البيت عليهم السلام الطبعة الحجرية؛ قم؛ ١٣١٤ ق.

٤١ ـ **تحرير الوسيلة**؛ روح الله الخميني؛ مطبعة الآداب؛ النجف الأشرف؛ ١٣٩٠ ق.

٤٢ ـ **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**؛ محمد عبد الرحمان بن عبد الرحيم المباركفوري؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ١٤١٠ ق.

٤٣ ـ **التحفة السنية**؛ السيد عبد الله الجزائري؛ المخطوط.

٤٤ ـ **تذكرة الفقهاء**؛ الحسن بن يوسف الحلي؛ مؤسسة آل البيت عليهم السلام؛ قم؛ ١٤١٤ ق.

٤٥ ـ **تفسير ابن كثير**؛ ابو الفداء اسماعيل بن كثير؛ دار المعرفة؛ بيروت؛ ١٤١٢ ق.

٤٦ ـ **تفسير الامام العسكري** عليه السلام؛ المنسوب إلى ابي محمد الحسن بن علي العسكري عليه السلام؛ مدرسة الامام المهدي عليه السلام؛ قم؛ ١٤٠٩ ق.

٤٧ ـ **تفسير الثعالبي**؛ عبد الرحمان بن محمد بن مخلوف أبو زيد الثعالبي؛ دار احياء التراث العربي؛ ١٤١٨م.

٤٨ ـ **تفسير الجلالين**؛ جلال الدين محمد بن احمد المحلى وجلال الدين السيوطي؛ دار المعرفة؛ بيروت؛ ١٩٨٨ م.

٤٩ ـ **تفسير الصافي**؛ المولى محسن الفيض الكاشاني؛ مكتبة الصدر؛ طهران؛ ١٤١٦ ق.

٥٠ ـ **تفسير العياشي**؛ محمد بن مسعود العياشي السلمي السمرقندي؛ المكتبة العلمية الاسلامية؛ طهران؛ ١٣٩٥ ق.

٥١ ـ **تفسير غريب القرآن**؛ فخر الدين الطريحي؛ نشر الزاهدي؛ قم؛ ١٤٠٤ ق.

٥٢ ـ **تفسير القرآن**؛ عبد الرزاق بن همام الصنعاني؛ مكتبة الرشد؛ رياض؛ ١٤١٠ ق.

٥٣ ـ **تفسير القمي**؛ علي بن ابراهيم القمي؛ مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر؛ قم؛ ١٤٠٤ ق.

٥٤ ـ **تفسير الكشاف**؛ محمد بن عمر الزمخشري؛ دار الكتاب العربي؛ بيروت؛ ١٤٠٦ ق.

٥٥ ـ **تفسير المنار**؛ محمد رشيد رضا؛ دار المعرفة؛ بيروت؛ ١٤٠٣ ق.

٥٦ ـ **تقريب التهذيب**؛ احمد بن علي بن حجر العسقلاني؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ١٤١٥ ق.

٥٧ ـ **تهذيب الأحكام**؛ محمد بن الحسن الطوسي؛ دار الكتب الإسلامية؛ طهران؛ ١٣٩٠ ق.

٥٨ ـ **الثمر الداني في تقريب المعاني**؛ صالح بن عبد السميع الابـي الازوري؛ المكـتبة الثـقافية؛ بيروت؛ ١٩٨٩ م.

٥٩ ـ **جامع البيان**؛ محمد بن جرير الطبري؛ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع؛ بيروت؛ ١٤١٥ ق.

٦٠ ـ **جامع الخلاف والوفاق بين الامامية وبين ائمة الجاز والعراق**؛ علي بن محمد بن محمد القمي السبزواري؛ مؤسسة زمينه سازان ظهور امام عصر عليه السلام؛ قم؛ ١٣٧٩ ش.

٦١ ـ **جامع الشتات في أجوبة السئوالات**؛ ابو القاسم القمي؛ مؤسسة الكيهان؛ طهران؛ ١٣٧١ ش.

٦٢ ـ **الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير**؛ جلال الدين عبد الرحمان بن ابي بكر السيوطي؛ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع؛ بيروت؛ ١٤٠٤ ق.

٦٣ ـ **الجامع العباسي**؛ نظام الدين الساوجي؛ مؤسسة الفراهاني؛ طهران؛ ١٤١٠ ق.

٦٤ ـ **الجامع لأحكام القرآن**؛ محمد بن احمد الأنصاري القرطبي؛ مؤسسة التاريخ العربي؛ بيروت؛ ١٤٠٥ ق.

٦٥ ـ **الجامع للشرائع**؛ يحيى بن سعيد الحلي؛ مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام؛ قم؛ ١٤٠٥ ق.

٦٦ ـ **جامع المقاصد في شرح القواعد**؛ علي بن الحسين الكركي؛ مؤسسة آل بيت عليهم السلام؛ ١٤٠٨ ق.

٦٧ ـ **الجرح والتعديل**؛ عبد الرحمان بن ابي حاتم محمد بن ادريس بن المنذر التميمي الحـنظلي الرازي؛ دار احياء التراث العربي؛ بيروت؛ ١٩٥٢ م.

٦٨ ـ **جوامع الجامع**؛ الفضل بن الحسن الطبرسي؛ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين؛ قم؛ ١٤١٨ ق.

٦٩ ـ **جواهر الفقه**؛ عبد العزيز بن البراج الطرابلسي؛ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين؛ قم؛ ١٤١١ ق.

٧٠ ـ **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**؛ محمد حسن النجفي؛ دار الكتب الاسلامية؛ طهران؛ ١٤٠٠ ق.

٧١ ـ **الجهاد**؛ محمد حسين الفضل الله؛ مؤسسة الولاء؛ بيروت؛ ١٤١٢ ق.

٧٢ـ **الجهاد**؛ مهدي الآصفي؛ مكتب الاعلام الاسلامي؛ قم؛ ١٤١٣ ق.

٧٣ـ **جهاد الامة**؛ مهدي الشمس الدين؛ مؤسسة المعارف؛ بيروت؛ ١٤٠٩ ق.

٧٤ـ **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**؛ محمد عرفة الدسوقي؛ دار احياء الكتب العربي؛ ١٩٨٨ م.

٧٥ـ **حاشية مجمع الفائدة والبرهان**؛ الوحيد البهبهاني.

٧٦ـ **حقوق اساسی**؛ قاسم زاده؛ جامعة طهران؛ طهران؛ ١٣٧٢ ش.

٧٧ـ **حقوق بين الملل درياها**؛ آلن كن لو؛ المترجم بهمن أقايي؛ مؤسسة السهامي للانتشار؛ طهران؛ ١٣٦٤ ش.

٧٨ـ **الحواشي على تحفة المحتاج بشرح المنهاج**؛ عبد الحميد الشرواني وأحمد بن قاسم العبادي؛ دار احياء التراث العربي؛ بيروت؛ ١٤٠٢ ق.

٧٩ـ **الخراج**؛ يعقوب بن ابراهيم بن حبيب المعروف بالقاضي ابي يوسف؛ دار المعرفة؛ بيروت؛ ١٣٩٩ ق.

٨٠ـ **خلاصة الأقوال**؛ الحسن بن يوسف الحلي؛ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين؛ قم؛ ١٤١٧ ق.

٨١ـ **الخلاف**؛ محمد بن الحسن الطوسي؛ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين؛ قم؛ ١٤٠٧ ق.

٨٢ـ **الدرّ المنثور**؛ جلال الدين السيوطي؛ دار الفكر؛ بيروت؛ ١٤٠٣ ق.

٨٣ـ **الدروس الشرعية في فقه الامامية**؛ محمد بن مكي العاملي؛ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين؛ قم؛ ١٤١٢ ق.

٨٤ـ **دعائم الإسلام**؛ النعمان بن محمد التميمي المغربي؛ دار المعارف؛ القاهرة؛ ١٣٨٣ ق.

٨٥ـ **ردّ المحتار على الدر المختار**؛ محمد امين الشهير بابن عابدين؛ دار احياء التراث العربي؛ بيروت؛ ١٤٠٧ ق.

٨٦ـ **روح المعاني**؛ محمود الآلوسي؛ مؤسسة الاضواء؛ بيروت؛ ١٩٨٥ م.

٨٧ ـ **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**؛ زين الدين بن علي العاملي؛ مؤسسة الداوري؛ قم؛ ١٤١٠ ق.

٨٨ ـ **روضة الطالبين**؛ يحيى بن شرف النووي؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ١٩٨٩ م.

٨٩ ـ **رياض المسائل في بيان الاحكام بالدلائل**؛ علي بن محمد علي الطباطبائي؛ مؤسسة آل البيت عليهم السلام؛ قم؛ ١٤١٥ ق.

٩٠ ـ **زاد المسير في علم التفسير**؛ عبد الرحمان بن علي بن محمد الجوزي القرشي؛ دار الفكر؛ بيروت؛ ١٤٠٧ ق.

٩١ ـ **زبدة البيان في احكام القرآن**؛ احمد بن محمد الأردبيلي؛ المكتبة المرتضوية لاحياء الآثار الجعفرية؛ طهران؛ ١٣٦٤ ش.

٩٢ ـ **سبيل السلام**؛ محمد بن اسماعيل الكحلاني؛ مصطفى البابي الحلبي واولاده؛ القاهرة؛ ١٩٨٩ م.

٩٣ ـ **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى**؛ محمد بن ادريس الحلي؛ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين؛ قم؛ ١٣٧٢ ش.

٩٤ ـ **السنن**؛ محمد بن يزيد القزويني المعروف بابن ماجة؛ دار الفكر؛ بيروت؛ ١٩٨٦ م.

٩٥ ـ **سنن الدارمي**؛ عبد الله بن عبد الرحمان الدارمي؛ دار الفكر؛ بيروت؛ ١٩٥٧ م.

٩٦ ـ **السنن الكبرى**؛ احمد بن الحسين بن علي البيهقي؛ دار الفكر؛ بيروت؛ ١٤٠٣ ق.

٩٧ ـ **سيرة ابن هشام**؛ عبد الملك بن هشام بن ايوب الحميري؛ دار احياء التراث العربي؛ بيروت؛ ١٩٨٨ م.

٩٨ ـ **شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام**؛ جعفر بن الحسن الحلي؛ دار الهدى للطباعة والنشر؛ قم؛ ١٤٠٣ ق.

٩٩ ـ **شرح الرضي على الكافية**؛ رضي الدين محمد بن الحسن الأسترآبادي؛ جامعة قاريونس؛ مصر؛ ١٩٧٨ م.

١٠٠ ـ **شرح الكافي**؛ محمد صالح المازندراني؛ المكتبة الإسلامية؛ طهران؛ ١٣٨٧ ق.

١٠١ ـ الشرح الكبير على متن المقنع؛ محمد بن احمد بن قدامة المقدسي؛ دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع؛ بيروت؛ ١٩٧٨ م.
١٠٢ ـ شرح صحيح مسلم؛ محي الدين يحيى بن شرف النووي؛ دار الكتاب العربي؛ بيروت؛ ١٤٠٧ ق.
١٠٣ ـ شرح النظام؛ الحسن بن محمد النيسابوري؛ المكتبة العلمية الاسلامية؛ طهران؛ ١٣٠٤ ش.
١٠٤ ـ صحيح البخاري؛ محمد بن اسماعيل البخاري؛ دار الفكر للطباعة والنشر؛ بيروت؛ ١٩٨١ م.
١٠٥ ـ صحيح مسلم؛ مسلم بن حجاج القشيري النيشابوري؛ دار احياء التراث العربي؛ بيروت؛ ١٩٨١ م.
١٠٦ ـ الضعفاء الكبير؛ محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ١٤١٨٥ ق.
١٠٧ ـ العروة الوثقى؛ السيد محمد كاظم اليزدي؛ المكتبة العلمية الاسلامية؛ طهران؛ ١٣٩٩ ق.
١٠٨ ـ عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية؛ محمد بن علي بن ابراهيم الاحسائي؛ مطبعة سيد الشهداء عليه السلام؛ قم؛ ١٤٠٣ ق.
١٠٩ ـ العين؛ أبو عبد الرحمان الخليل بن احمد الفراهيدي؛ مؤسسة دار الهجرة؛ قم؛ ١٤٠٥ ق.
١١٠ ـ عيون اخبار الرضا عليه السلام؛ محمد بن علي بن بابويه القمي؛ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات؛ بيروت؛ ١٤٠٤ ق.
١١١ ـ فتح العزيز؛ عبد الكريم بن محمد الرافعي؛ دار الفكر؛ بيروت؛ ١٩٨٩ م.
١١٢ ـ فتح الوهاب بشرح منهج الطلّاب؛ زكريا بن محمد بن احمد بن زكريا الأنصاري؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ١٩٩٨ م.
١١٣ ـ فقه السنة؛ السيد السابق؛ دار الكتاب العربي؛ بيروت؛ ١٤٠٦ ق.
١١٤ ـ فقه سياسى؛ عباس علي عميد الزنجاني؛ جامعة طهران؛ طهران؛ ١٣٦٦ ش.
١١٥ ـ فقه القرآن؛ قطب الدين الراوندي؛ مكتبة آية الله المرعشي؛ قم؛ ١٤٠٥ ق.
١١٦ ـ فوائد الأصول؛ محمد علي الكاظمي الخراساني؛ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين؛ قم؛ ١٤٠٤ ق.

١١٧ ـ **الفهرست**؛ محمد بن حسن الطوسي؛ مؤسسة نشر الفقاهة؛ قم؛ ١٤١٧ ق.

١١٨ ـ **فهرست أسماء مصنفي الشيعة**؛ ابو الحسن أحمد بن علي بن احمد النجاشي؛ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين؛ قم؛ ١٤٠٧ ق.

١١٩ ـ **فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشر النذير**؛ محمد عبد الرؤوف المناوي؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ١٩٩٤ م.

١٢٠ ـ **القاموس المحيط**؛ محمد بن يعقوب الفيروز الآبادي؛ الطبعة الحجرية.

١٢١ ـ **قواعد الأحكام**؛ الحسن بن يوسف الحلي؛ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين؛ قم؛ ١٤١٢ ق.

١٢٢ ـ **القواعد الفقهية**؛ السيد حسن البجنوردي؛ نشر الهادي؛ قم؛ ١٣٧٧ ش.

١٢٣ ـ **الكافي**؛ محمد بن يعقوب الكليني؛ دار الكتب الإسلامية؛ طهران؛ ١٣٨٨ ق.

١٢٤ ـ **الكافي في الفقه**؛ تقي الدين بن نجم الحلبي؛ مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام؛ اصفهان؛ ١٤٠٣ ق.

١٢٥ ـ **كامل الزيارات**؛ جعفر بن محمد بن قولويه القمي؛ المطبعة المرتضوية؛ النجف الأشرف؛ ١٣٩٣ ق.

١٢٦ ـ **كتاب الرجال**؛ الحسن بن علي بن داود الحلي؛ منشورات المطبعة الحيدرية؛ النجف الأشرف؛ ١٣٩٢ ق.

١٢٧ ـ **كشاف القناع**؛ منصور بن يونس البهوتي؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ١٤١٨ ق.

١٢٨ ـ **كشف الغطاء عن خفيات مبهمات شريعة الغراء**؛ جعفر بن خضر النجفي؛ منشورات المهدوي؛ اصفهان.

١٢٩ ـ **كشف الغمة**؛ أبو الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح الإربلي؛ مكتبة بني هاشمي؛ تبريز؛ ١٣٨١ ق.

١٣٠ ـ **كشف اللثام**؛ محمد بن حسن بن محمد الاصفهاني المعروف بالفاضل الهندي؛ مكتبة آية الله المرعشي؛ قم؛ ١٤٠٥ ق.

١٣١ـ**الكفاح المسلّح**؛ السيد كاظم الحائري.

١٣٢ـ**كفاية الأحكام**؛ محمد باقر بن محمد مؤمن السبزواري؛ مدرسة الصدر المهدوي؛ اصفهان.

١٣٣ـ**كمال الدين و تمام النعمة**؛ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي؛ جماعة المدرسين؛ قم؛ ١٤٠٥ق.

١٣٤ـ**كنز الدقائق**؛ الميرزا المشهدي القمي؛ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين؛ قم؛ ١٤٠٧ق.

١٣٥ـ**كنز العمال**؛ علي المتقي الهندي؛ مؤسسة الرسالة؛ بيروت؛ ١٩٨٩م.

١٣٦ـ**لسان العرب**؛ أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري؛ نشر ادب الحوزة؛ قم؛ ١٤٠٥ق.

١٣٧ـ**اللمعة الدمشقية**؛ محمد بن مكي العاملي؛ مركز بحوث الحج والعمرة؛ طهران؛ ١٤٠٦ق.

١٣٨ـ**المبسوط**؛ محمد بن الحسن الطوسي؛ المكتبة المرتضوية؛ طهران؛ ١٣٩٣ق.

١٣٩ـ**المبسوط**؛ محمد بن أبي سهل السرخسي؛ دار المعرفة للطباعة والنشر؛ بيروت؛ ١٤٠٦ق.

١٤٠ـ**مجمع البحرين ومطلع النيرين**؛ فخر الدين بن محمد على بن احمد بن طريح؛ مكتب نشر الثقافة الاسلامية؛ طهران؛ ١٤٠٨ق.

١٤١ـ**مجمع البيان لعلوم القرآن**؛ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي؛ مؤسسة الأعلمي؛ بيروت؛ ١٤٥ق.

١٤٢ـ**مجمع الزوائد**؛ نور الدين الهيثمي؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ١٩٨٨م.

١٤٣ـ**مجمع الفائدة والبرهان**؛ احمد بن محمد الأردبيلي؛ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين؛ قم؛ ١٤٠٩ق.

١٤٤ـ**المجموع**؛ محي الدين بن شرف النووي؛ دار الفكر؛ بيروت؛ ١٩٨٧م.

١٤٥ـ**المحاضرات في اصول الفقه**؛ محمد اسحاق الفياض؛ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين؛ قم؛ ١٤١٠ق.

١٤٦ ـ **المحصول في علم الاصول**؛ محد بن عمر الرازي؛ مؤسسة الرسالة؛ بيروت؛ ١٤١٢ ق.

١٤٧ ـ **المحلّىٰ** بالآثار؛ علي بن احمد بن سعيد بن حزم؛ دار الفكر؛ بيروت؛ ١٩٨٦ م.

١٤٨ ـ **المختصر**؛ اسماعيل بن يحيى المزني؛ دار المعرفة للطباعة والنشر؛ بيروت؛ ١٤٠٥ ق.

١٤٩ ـ **المختصر النافع في فقه الامامية**؛ جعفر بن الحسن الحلي؛ مؤسسة البعثة؛ طهران؛ ١٤١٠ ق.

١٥٠ ـ **مختلف الشيعة**؛ الحسن بن يوسف بن على بن المطهر الحلي؛ نشر مكتبة نينوى الحديثة؛ طهران؛ ١٣٦٧ ش.

١٥١ ـ **مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام**؛ محمد بن علي الموسوي العاملي؛ مؤسسة آل البيت عليهم السلام؛ مشهد؛ ١٤١٠ ق.

١٥٢ ـ **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**؛ زين الدين بن علي العاملي؛ مؤسسة المعارف الاسلامية؛ قم؛ ١٤١٧ ق.

١٥٣ ـ **المستدرك على الصحيحين**؛ أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ١٤١١ ق.

١٥٤ ـ **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**؛ الميرزا حسين النوري الطبرسي؛ مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث؛ قم؛ ١٤٠٧ ق.

١٥٥ ـ **المستصفى في علم الاصول**؛ محمد بن محمد الغزالي؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ١٩٨٩٨ م، دار الفكر؛ بيروت؛ ١٩٨٤ م.

١٥٦ ـ **المسند**؛ احمد بن محمد بن حنبل الشيباني؛ المكتب الإسلامي؛ بيروت؛ ١٣٩٨ ق، دار إحياء التراث العربي؛ بيروت؛ ١٩٨٩ م.

١٥٧ ـ **المصباح المنير**؛ أحمد بن محمد بن علي الفيومي؛ دار الهجرة؛ قم، ١٤١ ق.

١٥٨ ـ **المصنف**؛ عبد الله بن محمد بن ابي شيبة الكوفي؛ دار الفكر؛ بيروت؛ ١٤٠٩ ق.

١٥٩ ـ **معالم الدين وملاذ المجتهدين**؛ جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني؛ جماعة المدرسين؛ قم؛ ١٤٠٦ ق.

١٦٠ ـ **معاني الأخبار**؛ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي؛ جماعة المدرسين؛ قم؛ ١٣٦١ ش.

١٦١ ـ **معاني القرآن**؛ احمد بن محمد بن اسماعيل بن يونس المرادي المعروف بالنحاس؛ جامعة ام القرى؛ مكة المكرمة؛ ١٤٠٨ ق.

١٦٢ ـ **معجم البلدان**؛ ياقوت بن عبد الله الحموي؛ دار احياء التراث العربي؛ بيروت؛ ١٩٧٩ م.

١٦٣ ـ **معجم رجال الحديث**؛ السيد أبو القاسم بن علي أكبر الموسوي الخوئي؛ مركز نشر آثار الشيعة؛ قم؛ ١٤١٠ ق.

١٦٤ ـ **المغني**؛ عبد الله بن احمد بن محمد بن قدامة؛ دار الكتاب العربي؛ بيروت؛ ١٩٧٨ م.

١٦٥ ـ **مغني المحتاج إلى معرفة معاني الفاظ المنهاج**؛ محمد بن احمد الشربيني؛ دار احياء التراث العربي؛ بيروت؛ ١٩٥٨ م.

١٦٦ ـ **مفاتيح الشرائع**؛ محسن بن مرتضى بن فيض الله المعروف بملّا محسن الفيض الكاشاني؛ مجمع الذخائر الإسلامية؛ قم؛ ١٤٠١ ق.

١٦٧ ـ **مفتاح الكرامة**؛ السيد جواد العاملي؛ دار احياء التراث؛ بيروت؛ ١٩٩٢ م.

١٦٨ ـ **مقدمة تاريخ العبر وديوان المبتدء والخبر**؛ عبد الرحمان محمد بن خلدون المغربي؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ١٣٩٨ ق.

١٦٩ ـ **مكاتيب الرسول**؛ علي الأحمدي الميانجي؛ دار الحديث؛ قم؛ ١٤١٩ ق.

١٧٠ ـ **ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار**؛ المولى محمد باقر بن محمد تقي المجلسي؛ مكتبة آية الله المرعشي النجفي؛ قم؛ ١٤٠٦ ق.

١٧١ ـ **المنتزع المختار من الغيث المدرار المفتح لكمائم الأزهار في فقه الأئمة الاطهار**؛ عبد الله بن مفتاح؛ مؤسسة الغمضان؛ صنعاء؛ ١٤٠٠ ق.

١٧٢ ـ **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**؛ الحسن بن يوسف الحلي؛ مجمع البحوث الاسلامية؛ مشهد؛ ١٤١٢ ق.

١٧٣ ـ **مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل**؛ محمد بن محمد بن عبد الرحمان المغربي المعروف بالحطاب الرعيني؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ١٩٩٥ م.

١٧٤ ـ **المهذب البارع**؛ احمد بن محمد بن فهد الحلي؛ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين؛ قم؛ ١٤٠٨ ق.

١٧٥ ـ **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**؛ محمد بن احمد بن عثمان؛ دار المعرفة؛ بيروت؛ ١٣٨٢ ق.

١٧٦ ـ **الناسخ والمنسوخ**؛ قتادة بن دعامة السدوسي؛ مؤسسة الرسالة؛ بيروت؛ ١٤٠٩ ق.

١٧٧ ـ **الناصريات**؛ علي بن الحسين بن موسى المعروف بالسيد المرتضى؛ وزارة الثقافية والارشاد الإسلامي؛ طهران؛ ١٤١٧ ق.

١٧٨ ـ **نواسخ القرآن**؛ عبد الرحمان بن الجوزي القريشي البغدادي؛ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين؛ قم؛ ١٤٠٢ ق.

١٧٩ ـ **النهاية في غريب الحديث**؛ المبارك بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير؛ دار احياء الكتب العلمية؛ ١٣٨٣ ق.

١٨٠ ـ **النهاية لمجرد الفقه والفتاوى**؛ محمد بن الحسن الطوسي؛ دار الكتب العربية؛ بيروت؛ ١٣٩٠ ق.

١٨١ ـ **نيل الأوطار**؛ محمد بن علي بن محمد الشوكاني؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ١٤٠٣ ق.

١٨٢ ـ **الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**؛ محمد حميد الله؛ دار النفائس؛ بيروت؛ ١٤٠٥ ق.

١٨٣ ـ **الوسيلة إلى نيل الفضيلة**؛ محمد بن علي بن حمزة الطوسي؛ مكتبة آية الله المرعشي النجفي؛ قم؛ ١٤٠٨ ق.

١٨٤ ـ **هداية المسترشدين**؛ محمد تقي الاصفهاني؛ مؤسسة المصطفوي؛ ١٣٨٥ ق.

١٨٥ ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال؛ محمد بن احمد بن عثمان؛ دار المعرفة؛ بيروت؛ ١٣٨٢ ق.
١٨٦ ـ الناسخ والمنسوخ؛ قتادة بن دعامة السدوسي؛ مؤسسة الرسالة؛ بيروت؛ ١٤٠٩ ق.
١٨٧ ـ الناصريات؛ علي بن الحسين بن موسى المعروف بالسيد المرتضى؛ وزارة الثقافية والارشاد الإسلامي؛ تهران؛ ١٤١٧ ق.
١٨٨ ـ نواسخ القرآن؛ عبد الرحمان بن الجوزي القريشي البغدادي؛ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين؛ قم؛ ١٤٠٢ ق.
١٨٩ ـ النهاية في غريب الحديث؛ المبارك بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير؛ دار احياء الكتب العربية؛ ١٣٨٣ ق.
١٩٠ ـ النهاية لمجرد الفقه والفتاوى؛ محمد بن الحسن الطوسي؛ دار الكتب العربية؛ بيروت؛ ١٣٩٠ ق.
١٩١ ـ نيل الأوطار؛ محمد بن علي بن محمد الشوكاني؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ١٤٠٣ ق.
١٩٢ ـ الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة؛ محمد حميد الله؛ دار النفائس؛ بيروت؛ ١٤٠٥ ق.
١٩٣ ـ الوسيلة إلى نيل الفضيلة؛ محمد بن علي بن حمزة الطوسي؛ مكتبة آية الله المرعشي النجفي؛ قم؛ ١٤٠٨ ق.
١٩٤ ـ هداية المسترشدين؛ محمد تقي الاصفهاني؛ مؤسسة المصطفوي؛ ١٣٨٥ ق.

فهرس الموضوعات

المقصد الأوّل
مكان الدفاع ووضعته في الشريعة

المقصد الثاني
الأحكام المتعلّقة بالدفاع وآدابه

خاتمة: في آداب الدفاع

الدفاع

عن البلدان الإسلاميّة

تحتلّ دراسة الحرب والدفاع حيّزاً كبيراً من اهتمامات المفكّرين والفقهاء، لأنّها تمثّل حالة مهولة تصاحب المجتمعات، وذات آثار وخيمة في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للإنسان، ولها مساس مباشر بالبيئة وموارد الطبيعة. وقد ازدادت وتيرة هذه الاهتمامات في الحقب الأخيرة نظراً للتطورات التي جرت في العالم، وظهور أسلحة الدمار الشامل.

وهذا الكتاب: يطرح رؤية فقهية لموضوع الدفاع عن البلدان الإسلامية، ومن وجهة نظر المذاهب الإسلامية، وبمذاق جديد يعرض النظرية الإسلامية تجاه هذا الموضوع، فيجيب عن أهم الأسئلة والشبهات المطروحة فيه مستعيناً بالأدلّة الشرعية والعقلية، ومؤكّداً حرص الإسلام على السلم والسلام العالميين، وأنّهما الأصل الذي تقوم عليه منظومته السياسية والعلاقة مع الآخرين.

الناشر

المجمع العالمي للتقريب
بين المذاهب الإسلامية

ISBN:978-964-167-061-2

9 789641 670612